ISSN 0719-9465

HUMANIDADES POPULARES

NÚMERO
1
DICIEMBRE
2016

VOLUMEN
1

COLECCIÓN
PRIMERA ÉPOCA



Humanidades Populares
ISSN: 0719-9465
Año: 2016
Volumen: 1
Número: 1
Organiza: Corriente nuestrAmérica desde Abajo
URL: http://www.humanidadespopulares.cl
Correo: contacto@humanidadespopulares.cl
Publicación seriada editada en Chile
CC 4.0 Internacional-Reconocimiento-No Comercial-Compartir Igual
Continuidad de ISSN: 0719-0999
Fusionada con ISSN: 0719-1294 y 0719-1367

COLECCIÓN "PRIMERA ÉPOCA"
Esta colección reúne publicaciones de nuestro primer periodo editorial. Los años de publicación comprendidos van desde el año 2011 al 2014. Las revistas que lo componen son: Revista de Humanidades [issn 0719-0999], Uturunku Achachi [issn 0719-1294] y Memorias Periféricas [issn 0719-1367].

INFORMACIÓN IMPORTANTE
La colección estuvo a cargo de Ismael Cáceres-Correa. La información de los equipos de trabajo editorial, como lo son Consejos Editoriales, Asesores Externos u otros; corresponde a las publicaciones originales y solo se han considerado las responsabilidades pertinentes para cada número de esta colección. Es posible que en la actualidad estas personas tengan una nueva filiación o grado académico. Las personas que figuran en cada número con una responsabilidad, corresponden a la edición original y no significa que actualmente pertenezcan al equipo de Humanidades Populares. La colección no cambia en nada el contenido de las versiones originales a excepción de la revisión de posibles errores gráficos. Toda esta colección tiene como fecha de publicación el 1 de diciembre de 2016. Post scriptum: el ISSN y la dirección a Lantindex-Directorio fue agregada en enero de 2018.

CONSEJO EDITORIAL

Humanidades Populares se encuentra en Latindex-Directorio





ÍNDICE

PRESENTACIÓN

ARTÍCULOS



Rebozo y mandil: nuestra humilde vestimenta

Presentación al primer número de la revista

La actualidad demanda cada vez más el reconocimiento del "nosotros", ese que es otro pero a la vez soy yo mismo. Ese "nosotros" está contenido en nuestro territorio, en Latinoamérica. Esta demanda surge a partir del desconocimiento mismo, que viene dado por el discurso eurocéntrico del que somos presa día a día, a través de los medios masivos y el aparato educativo que busca cada vez más la desaparición de aquellas disciplinas que proponen caminos formativos y no instructivos, es decir, aquellas que no actúan en función de un *telos* práctico-económico. Es por el riesgo que supone esta pérdida que nos encaminamos hacia nuestro des-conocimiento mismo, que es el camino hacia la autodestrucción como pueblos latinoamericanos y la continuación en la lógica de la colonización de conciencias.

Es por lo anterior, que vemos la necesidad de espacios como el que presentamos en este primer número de nuestra Revista de Humanidades, la presente, junto con otras publicaciones de la Academia Libre y Popular Latinoamericana de Humanidades, une esfuerzos para plasmar aquello que creemos, con el único interés de ofrecer los ideales que enmarcan un pueblo latinoamericano capaz de reconocerse y ser reconocido por su notable presencia en la historia del pensamiento, tal como da cuenta el libro *El pensamiento filosófico latinoamericano del caribe y "latino" [1300-2000]* de los editores: Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez. Esta obra contiene un importante número, no sólo de filósofos, sino de humanistas que han contribuido al *corpus* del pensamiento de "nuestra América", sin embargo, es imposible que ella sola pueda contener la inmensidad de nuestro pensamiento. Por ello es que nos damos a la tarea de conocer, a través de esta publicación, las propuestas de todos aquellos que quieren expresar sus inquietudes respecto a nuestra América Latina.

Es así que buscamos una transformación en nosotros mismos, que permita en primer lugar nuestro auto-reconocimiento como latinoamericanos y ubicar nuestra identidad a partir de la diferencia. Esto se logrará a través de la liberación de conciencias, pues tenemos un velo que no permite reconocernos a nosotros mismos; es sólo cuando nos deshagamos de ese velo, que lograremos ser conscientes y responsables por nuestros hermanos, solamente así advertiremos su existencia y a partir del re-conocimiento nacerá la responsabilidad, de esta manera es como se espera una Latinoamérica unida y no disgregada. Pretendemos un espacio de liberación en el que se tome conciencia del oprimido, del excluido, que en su aparición, no permita la reproducción de estas condiciones. La Revista de Humanidades nace en la periferia y únicamente en esa periferia es donde nace el pensamiento crítico, capaz de tomar auto-conciencia y lograr con ello una mejora en las condiciones de vida actuales, partiendo desde el pensamiento.

Dicho lo anterior, nos presentamos entonces en este primer número, como un equipo comprometido con nuestros ideales, con los ideales de nuestra Revista de Humanidades, "nuestra" se refiere a todo aquel que la lea, que la construya con su lectura, con su participación, su difusión, su edición y sobretodo con su interés. Presentamos pues esta primer entrega, ofreciendo a ustedes una serie de artículos creados por nosotros mismos como equipo editorial, con la intención de dar a conocer nuestras ideas, aquellas en las que se funda nuestra Revista y así mostrar nuestras visiones sobre América Latina y las cuestiones alrededor de ella que nos parecen apremiantes, de este modo es que nos presentamos como el equipo que acompañará sus futuras participaciones. Esperamos que nuestra contribución sea del agrado de todos ustedes, sin olvidar que cada uno de nuestros aportes no supone un argumento acabado, sino que es el inicio de un diálogo con todos ustedes, porque ustedes son la causa por la que se generan proyectos como éste, para propiciar la comunicación, la participación y la retroalimentación en todas direcciones.

Ofrecemos en este primer volumen, la muestra fotográfica de nuestro fotoperiodista José Fernando

Camacho, que a manera de narrativa, nos regala una serie de imágenes sobre su manera de ver a Latinoamérica a través de México. Es así que convocamos, para nuestros posteriores ejemplares, sus realizaciones visuales (fotografía, pintura, dibujo o cualquier tipo de imagen) como medio también de expresión, sobre su mirada latinoamericanista, pues ésta es otra manera de acceder y conocer nuestra realidad, de este modo es que nos interesa conocer distintas perspectivas, desde distintas regiones de esta América Latina que nos pertenece y a la que pertenecemos.

Alan Quezada Figueroa
Director
Revista de Humanidades
ISSN 0719-0999
Invierno de 2011
México

ARTÍCULOS



Sobre los nopales congelados, un niño de la fría región sueña con ser superhéroe

América Latina, entre la identidad o el sentido de pertenencia. Hacia una deconstrucción de la ontología del desconocimiento en la era onto-tecnológica

Alan Quezada Figueroa
Universidad Autónoma del Estado de México

Resumen: es en la actualidad, que se viven tiempos de hibridación cultural entre los distintos e irrepetibles actores de éste, nuestro mundo. La internet, en asociación con los restantes mass media, han logrado una era de globalización, no sólo a nivel de consumo, sino de relaciones humanas y conocimiento, más allá de los límites geográficos en los que nos encontramos físicamente inmersos. Desde este terreno es que las posibilidades de formación de una persona crecen, tomando uno de los múltiples rumbos que nuestra era onto-tecnológica ofrece, esto puede implicar variadas consecuencias a partir del auto-desconocimiento, la fetichización y la enajenación. Por otro lado, surge la pregunta sobre cómo en esta era de entrada hacia estas nuevas tecnologías, son tomados aquellos que no tienen siquiera acceso a estas redes, es decir, la pregunta surge a un nivel ético y ontológico. A partir de lo anterior es que se pretende conocer las formas de identificación o bien, el sentido de pertenencia a partir de los pueblos latinoamericanos, esta última, implicará una discusión clave en el presente texto, para conocer las implicaciones del sentido de pertenencia como concepto, frente a la idea de identidad.

Palabras clave: Identidad; pertenencia; Latinoamérica; hibridación; onto-tecnología

*Este artículo originalmente fue publicado en nuestra primera época editorial, en Revista de Humanidades, ISSN 0719-0999, en diciembre de 2011.

Citar este artículo:

Cita sugerida
Quezada Figueroa, Alan. 2016. "América Latina, entre la identidad o el sentido de pertenencia. Hacia una deconstrucción de la ontología del desconocimiento en la era onto-tecnológica". Colección "Primera época", *Humanidades Populares* 1 (1), 9-22.

APA
Quezada Figueroa, A. (2016). América Latina, entre la identidad o el sentido de pertenencia. Hacia una deconstrucción de la ontología del desconocimiento en la era onto-tecnológica. *Humanidades Populares, 1* (1), 9-22.

Chicago
Quezada Figueroa, Alan. "América Latina, entre la identidad o el sentido de pertenencia. Hacia una deconstrucción de la ontología del desconocimiento en la era onto-tecnológica". *Humanidades Populares* 1, no. 1 (2016): 9-22.

MLA
Quezada Figueroa, Alan. "América Latina, entre la identidad o el sentido de pertenencia. Hacia una deconstrucción de la ontología del desconocimiento en la era onto-tecnológica". *Humanidades Populares* 1.1 (2016): 9-22.

Harvard
Quezada Figueroa, A. (2016) "América Latina, entre la identidad o el sentido de pertenencia. Hacia una deconstrucción de la ontología del desconocimiento en la era onto-tecnológica", *Humanidades Populares,* 1 (1), pp. 9-22.



La era onto-tecnológica[1]

Los principios de nuestro siglo XXI han dado muestra de múltiples avances tecnológicos, lo que me ha llevado a pensar ésta, como la "era onto-tecnológica", parafraseando a Lipovetsky en su *Era del vacío*. Para explicar lo siguiente retrocederé en el tiempo para tomar la idea de lo que Enrique Dussel ha mostrado como la ontología eurocéntrica, que refiere aquel momento de des-cubrimiento de la existencia del otro como "salvaje", esto es la modernidad dada desde la invasión[2] a América. Esta ontología fungió como validadora para la dominación de los pueblos, siguiendo así la lógica del "… *ego conquiro* (el "yo conquisto" es el fundamento práctico del "yo pienso")." (Dussel, 2011: 19), antes que la del *ego cogito* cartesiano. Esta idea de "des-cubirmiento" representa ya una ontología negativa, no en términos morales, sino de negación existencial, es decir, el desconocimiento del otro como un "yo". Ontológicamente ese otro se pierde en todo lo que "no es" más que una entidad distinta al ser humano portador de un alma, lo que afirma la posibilidad de su dominación.

Esta ontología eurocéntrica (negativa), ha sido uno de los puntos de partida de la Filosofía de la liberación, que da cuenta de ella como arma legitimadora de la hegemonía del pensamiento, misma que construye la ideologización de los pueblos, en este caso latinoamericanos. A través de esta ideologización es como se puede dominar a todo aquello que se supone periferia, pues se ha alimentado la idea de parecerse cada vez más al centro; este es el momento del des-conocimiento de sí mismo para aspirar a un modelo que no aplica para sí mismo y que no representa más que una ilusión.

La ontología negativa entonces no desaparece, sólo cambia de rostro, sin embargo, sigue en la misma tónica de dominación, de centro y periferia como opuestos necesarios para la reproducción de su modo de subsistencia. Es en estos múltiples rostros que parece inubicable, tal como lo hace una "TAZ"[3], concepto de Hakim Bey (1990), referido a aquellas zonas de libertad temporal y que como rasgo primordial existencial, usa la invisibilidad que ocasiona el constante movimiento, pues mientras menos estática sea ésta, será menos ubicable, ya que son espacios para la organización de revueltas.

Es así, que el aparato de dominación funciona en muchos niveles y en múltiples espacios, tal vez no en la misma lógica de una TAZ, pues éste no tiene su existencia itinerante, sin embargo, el aparecer en diversos y múltiples espacios hacen de su existencia una forma cuasi omnipresente; estos espacios son estratégicos y buscan la disgregación y el desconocimiento

---

[1] Concepto que propongo como un reflejo humano dentro del ordenador, el cual explicaré a detalle más adelante.
[2] Se sustituye "invasión" por "conquista de América".
[3] Zona Temporalmente Autónoma, las siglas se acostumbran en el orden del acomodo del inglés "Temporary Autonomous Zone".

del "nosotros", existe en el espacio público y en el privado, invadiendo nuestra cotidianidad de diversas maneras, desde la más simbólica hasta la más insolente[4]. Pero el espacio que me interesa aquí mostrar es el de los medios masivos, pues éste es el que genera una gran creación de públicos diversos y llega a miles de conciencias. Este espacio se ha usado con fines de entretenimiento y de información, sin embargo, a lo largo de su crecimiento ha ido adoptando más usos y costumbres, convirtiéndose en una necesidad de la vida cotidiana. En esta lógica deductiva, quedarán sólo los medios electrónicos, para pasar a aquél que me interesa abordar, dada la lógica que ocupan en nuestros días las redes tecnológicas, esta es, la Internet.

En la actualidad, la Internet se ha convertido en un recurso de valor incalculable, ha ofrecido muchas bondades en pro de la comunicación, de modo que ahora es posible comunicarse en cualquier instante, de polo a polo en nuestro mundo, ha permitido el acceso a la información de cualquier tipo y la creación de foros de diálogo; es indiscutible su beneficio como herramienta académica y comunicativa a lo largo del planeta. No obstante, la *web* también ha entrado en la lógica de los restantes *mass media*, como aparato de dominación y colonización de conciencias.

Al mencionar la "era onto-tecnológica" pienso en el subtítulo del libro publicado por Dussel (2002), *Ética de la liberación*, este es: *En la edad de la globalización y de la exclusión*, esta edad o era como yo le llamo, es impensable sin la idea de globalización, las generaciones más actuales no comprenderían más un mundo fragmentado e indisociable, pues ya han crecido con el acceso a la información, que hace algunas décadas era inconcebible. Pero esta era de la globalización no podría venir sola, sino acompañada de exclusión, pues ahora quien no está cobijado dentro de la lógica de la tecnología es un analfabeto tecnológico, que en algún grado parece una designación negativa para quien no se vale de estas herramientas, es decir un buen número de personas de generaciones anteriores a los años 70. Si el mundo ahora está globalizado y tecnologizado, entonces quien está fuera de esta tecnología, está fuera del mundo como si no existiera más para las necesidades básicas de nuestro tiempo, siguiendo una forma utilitarista-existencial.

Es así que a la par de estas bondades tecnológicas, se sufre también una forma de exclusión y esto en varios sentidos atraviesa la ontología, pues parece ser la reproducción y la transformación de esa ontología negativa que he mencionado anteriormente. Esta ontología de la negación ha cambiado de cara en la actualidad, sin embargo, sigue negando la existencia de todo aquel que esté fuera del sistema-mundo establecido por las redes

[4] Desde la "educación", en la instauración de universidades en América Latina, en la que se moldeaban conciencias a favor del imperio, hasta la educación actual; el entretenimiento en la mayoría de sus formas; la imposición de la moda y el estilo de vida europeo o norteamericano.

tecnocráticas de nuestro planeta. De este modo surge la idea de la onto-tecnología, pues estar dentro de la *web* en nuestros días, parece condición del Ser. El planteamiento puede parecer excesivo, no obstante, esto ocurre en dos niveles que explicaré a continuación, el primero es el nivel del estatus en las redes sociales y el segundo y más dañino, es el nivel de la exclusión socio-económica, este es el estadio de la realidad.

Las redes sociales han tomado gran popularidad en nuestros días, tanto, que el estatus existencial parece regirse también por este medio, pues dentro de ellas es que se gestan múltiples intereses; en ellas se conoce las personas, se contactan familiares o amigos, se encuentra individuos en la distancia, se entretiene, se organizan reuniones de trabajo o académicas, son útiles para la educación a distancia y un sinnúmero de actividades más. Este espacio es también el que permite al usuario transformarse y convertirse en lo que quiere ser, se trasviste de la forma en la que quiere ser conocido, ya sea mediante imágenes o actitudes, este se ha convertido en un espacio de recreo y de convivencia, sin embargo, también esto se torna delicado cuando trasciende al espacio cotidiano, provocando una enajenación y una fetichización del otro en estos espacios, es entonces cuando se corre el riesgo del auto-desconocimiento; en este espacio tan diverso se ocasiona una hibridación, provocada por el lugar abstracto en el que se está situado, es por eso que sería como lo que Marc Augé nombraría "no lugar". Esta hibridación[5] (Canclini, 2009: III) no es necesariamente un concepto negativo, más allá del maniqueísmo es pensado como un fenómeno que incluso puede generar ciertas ventajas.

El horizonte dado por las redes sociales supone un espacio de hibridación que parece alejado de la identidad[6] como grupo, la identidad se busca a nivel personal, aunque en realidad esa identidad construida recae en los cánones usados como moda, es por ello que en muchos casos la identidad propia está subyugada a la forma que proporciona el modelo hegemónico, aunque esto es un terreno movedizo, pues el universo de las redes sociales es muy complejo. Sin embargo, lo que me interesa destacar es la construcción de una identidad ideal que busque la promoción del sujeto, el sujeto se recrea como una fantasía, a decir de Zizek (1999) no se identifica necesariamente consigo mismo. Esa des-identificación puede ir más lejos si se piensa en términos de enajenación, si se proyecta el territorio virtual al espacio real, en el que la identidad no se encuentra siquiera a nivel local. La red social puede invadir la vida cotidiana y hacer más difícil el acceso a un sentido de pertenencia que ya por sí mismo es complejo de encontrar. La intención de esta primer acepción de la onto-tecnología

---

[5] El concepto que utiliza Canclini es el siguiente: "*…entiendo por hibridación procesos socioculturales en los que estructuras o prácticas discretas, que existían en forma separada, se combinan para generar nuevas estructuras, objetos y prácticas.*"

[6] Uso aquí "identidad" como concepto provisional, pues más adelante argumentaré mi inclinación por el concepto de "sentido de pertenencia".

es la de argumentar el desconocimiento de todo aquello que esté fuera de estas redes como inexistente, la existencia dentro de la Internet se desvanece hacia la existencia en el mundo. La ontología está a un paso de la onto-tecnología.

El segundo nivel de la onto-tecnología es el de la exclusión, este segundo nivel es ya evidente por sí mismo y no está separado del primero, lo he separado como estrategia para mostrar sin intermediarios la ontológica, negación cruda de esta segunda acepción, pues esta exclusión a la que me refiero ya no es como en el primer nivel, por analfabetismo tecnológico, sino por las condiciones de vida en la periferia, por la exclusión social y económica. Esta inexistencia virtual lleva al velo del conocimiento de su existencia real, es decir, sólo en el momento de la interpelación se toma conciencia del suicidio colectivo (Dussel, 2011) al que nos conduce el capitalismo, referido al consumismo irracional de la tecnología.

Siendo claro, la onto-tecnología se refiere a la existencia dentro de la tecnología, sin embargo, todo aquello que queda fuera lo hace como inexistente, en este segundo caso me refiero a quienes no participan de ella porque no tienen las condiciones necesarias para hacerlo. No tener acceso a un ordenador y a la señal de internet, significa en nuestros días algo muy cercano a la desaparición, pareciera como si habláramos de la extinción de una especie que no cumple con los requisitos básicos para sobrevivir. Perder de vista que somos corporalidad, lleva hacia el desconocimiento, una persona que tiene hambre, frio, que no habla "…la lengua del señor…" (Dussel, 2011: 11), que no tiene un techo, es automáticamente excluida de esta era onto-tecnológica en la que parecemos estar insertos. Es a partir de esta idea, que me interesa analizar esa identidad, pues pretende ser contemporánea a los fenómenos actuales.

Aquellos que no tienen acceso a esta tecno-existencia, son los que Dussel llama "la exterioridad", esta es una de las categorías más importantes para una Filosofía de la liberación, esta exterioridad se piensa desde la periferia, desde América Latina. Pienso esta reflexión como un momento clave para voltear la mirada hacia la exterioridad, ya que, el patrón obedecido para no reconocer al otro, es la interiorizada ignorancia a la que nos sometemos con el velo del no re-conocimiento del "nosotros". Siendo este un espacio de interrogantes, más que de conclusiones, transcribo la pregunta:

> No obstante, la interrogante aún permanece: una interfusión revolucionaria de las dimensiones mismas del otro, busca una expresión orgánica. ¿Estamos siempre por estar atrapados entre el aplastamiento derechista de las formas de organización de las masas desde fuera y los partidos elitistas estrangulando a los movimientos desde dentro? (Gogol, 2006: 9)

Este aplastamiento derechista al que se refiere Gogol, es entre muchas cosas, la ideología permeada por medio de esta absorbente era onto-tecnológica, en la que una causa de angustia es ya conocer el próximo artefacto con el que se accederá a ella, tal como si fueran boletos para acceder al paraíso, que en realidad son las formas de organización del mercado.

Este concepto de onto-tecnología es sólo una idea de la que me valgo, para intentar llevar a cabo una deconstrucción en torno a la concepción de identidad en la actualidad y partir de ahí para conocer, por medio de varios desplazamientos referidos a la época contemporánea, algún resquicio que quede sobre ese sentido de pertenencia que me interesa exponer aquí.

Filosofía de la liberación latinoamericana: hacia un sentido de pertenencia

Como lo he comentado en las líneas anteriores, el reconocimiento de la exterioridad es el camino hacia la descolonización, hacia la liberación; esta liberación, que no es la palabra en sí, aislada, se refiere a todo un corpus complejo de teorías que se han gestado en Latinoamérica a partir de reconocer su necesidad. Posturas como la Pedagogía del oprimido de Paulo Freyre o la teología de la liberación de Gustavo Gutiérrez, han dado pie a propuestas invaluables como la del Dr. Dussel con su *Filosofía de la liberación* y gran parte de su vida y obra dedicada a estos temas; Horacio Ceruti y la *Filosofía de la liberación latinoamericana*; Eugene Gogol y *El concepto del otro en la liberación latinoamericana*, son los pensadores que parten desde la periferia para buscar una senda que permita un reconocimiento del otro o de la exterioridad, pero más que reconocer a ese otro o a esa exterioridad, es importante reconocerse en ella y saberse perteneciente a esa periferia, que en este caso es Latinoamérica. Hablar sobre la periferia, dentro de la misma periferia implica una ubicación específica, para conocer los problemas que aquejan a América Latina, problemas específicos que deben analizarse fuera del aparato eurocéntrico, que sólo velaría la mirada para estas cuestiones.

La filosofía de la liberación entonces busca alternativas más allá de las dadas en la Academia[7], para encontrar las mediaciones teóricas desde nuestro horizonte. Enrique Dussel ha dado cuenta de la historia hegemónica, que es la que ha venido marcando los pasos del presente, es así, que los pueblos latinoamericanos aparecen como des-cubiertos, más que como reconocidos. Europa se ha adueñado del origen del pensamiento y se ha dado a la tarea de reproducirlo como tal, se han autoproclamado como el origen. Es por eso, que

[7] En referencia a una formación eurocéntrica, como se acostumbra en muchas universidades de Latinoamérica.

busca una de-construcción de esa historia hegemónica "El espacio del planeta dentro del horizonte ontológico es el espacio controlado por el centro..." (Dussel, 2011: 18).

El pensamiento que se dirige sólo hacia el centro está condenado entonces a no reconocerse como un pensamiento autónomo, sino como un pensamiento dirigido que cumple con las necesidades que requiere el centro para seguir creciendo frente a la periferia. Para este tipo de pensamiento es común que lo distinto, lo otro, aparezca como el no-ser, como la barbarie y se constituye él mismo como el único pensamiento válido, ya que "El ser es el fundamento mismo del sistema o la totalidad del sentido de la cultura y del mundo del centro." (Dussel, 2011: 20), el centro pretende ser el mundo a partir del que se mueve la humanidad. Es en este fundamento del ser, que he pretendido mencionar esa ontología negativa a partir de la realidad existente y los juegos de la tecnología al servicio del poder.

Ya el pensamiento protofilosófico de los aztecas usaba la idea de una dualidad originaria, mientras los griegos buscaban lo Uno como el origen. Miguel León Portilla se ha dado a la tarea de investigar más a fondo la *Filosofia náhuatl*, sentando las bases de todo un sistema de pensamiento náhuatl. Así, en todas las regiones de Latinoamérica se han gestado y siguen utilizándose sistemas complejos, que parecen más reconciliadores y útiles acerca del respeto hacia la vida y hacia la existencia del otro. Así, la filosofía de los pueblos originarios parece basarse más en una idea de respeto y en una estética de la razón "sentimos lo que decimos, no decimos lo que sentimos". Una filosofía indígena debe siempre estar relacionada con mecanismos de liberación. Un ejemplo respecto al pensamiento incluyente es el concepto mapuche (Chile) "waymabu" que hace referencia hacia el espacio redondo[8] en una especie de lo igual en todos los lados. En las regiones de Bolivia se utiliza la Wiphala como bandera, ésta representa la elasticidad lógica, el poder mirar de múltiples formas y no una monovisión, se puede mirar horizontal, vertical o en diagonal, es diversidad, es masculino y femenino; cada color es importante, ninguno se somete a los otros, cada uno es independiente.

Ejemplos como los anteriores, se pueden hallar a lo largo y ancho del territorio Latinoamericano, Carlos Lekendorf, incansable investigador de los sistemas indígenas, descubrió verdaderos universos incomprensibles para la velada visión eurocéntrica, él creía que cada etnia y su modo de organización sería como un sistema elaborado y complejo, como si cada uno fuera un sistema solar que forma parte de este universo, por lo cual, deliberar que el pensamiento europeo tiene en sí la totalidad y el origen del conocimiento, sería reducir lastimosamente la riqueza del pensamiento humano en toda su extensión. Es

[8] Way: redondo, Mabu: espacio. Sus conceptos no están tajantemente separados, por ejemplo Waymabu para astronomía, igual que para la política.

como si se pensara que el sistema solar es el único que existe en todo el universo. Lekendorf, exiliado ruso, llegó desde el centro a estudiar la periferia, específicamente a México, en el estado de Chiapas, donde encontró un gran sistema de pensamiento, muy distinto al sistema clásico occidental en el que el saludo no era un simple "¡Hola!", sino "¿Cómo está hoy tu corazón?". La periferia entonces se puede pensar desde el centro si se es posible renunciar a la idea de pensar un sistema como el único.

Esto sucede en la era de la onto-tecnología, aunque su lógica no permita ver más allá, aun cuando la distancia geográfica no sea larga, simplemente no es posible ver, más que limitadamente, con los anteojos del eurocentrismo y del mercado, que han manipulado nuestra mente, al grado de pensar esas realidades que he mencionado, como inexistentes o en el mejor de los casos, como distintas o lejanas. Este es el momento en el que la tecnología se ha convertido en fetiche

> La muerte del fetiche es importante, porque como "toda crítica comienza por la crítica de la religión" fetichista, la liberación es posible sólo cuando se tiene el coraje de ser ateos del imperio, del centro, afrontando así el riesgo de sufrir su Poder, sus boicots económicos, sus ejércitos y sus agentes maestros de corrupción, del asesinato, de la tortura y de la violencia. (Dussel, 2011: 32)

Los mecanismos de dominación han cambiado, se utilizan ahora formas más sutiles, pero con un gran y terrible alcance de depredación, como en los tiempos de la "invasión", el aparato actual ataca conciencias, las enajena y las fetichiza, de modo que lo más cercano parezca lo más lejano. Fray Bartolomé de las Casas es ya un antecedente de la Filosofía de la liberación, pues advertía la intención asesina de Europa de asesinar a los habitantes de la periferia, así, bajo amenaza de muerte, lo que no eran asesinados, eran sometidos, esclavizados sin opción alguna, en la lógica de la "Dialéctica del amo y el esclavo".

No sólo el pensamiento latinoamericano es colonial, sino todo aquel pensamiento que tiene un espíritu de imitación o repetición en la periferia de la filosofía vigente en el centro. La Filosofía de la liberación propone que la filosofía latinoamericana supere el modelo europeo que reproduce una ideología de dominación que se sufre. Asimismo en esta era de la tecnología acelerada, cegadora y excluyente se debe tener cuidado de no caer en la fetichización de los objetos tecnológicos, de modo que se caiga en una lógica de consumo que no permita ver más allá, ni siquiera hacia sí mismo, haciendo parecer al sujeto como externo a su realidad, que es el modelo que se ha venido repitiendo en la enseñanza desde la época colonial, en la que se adiestró a los maestros que ya habían olvidado su pasado, para transmitir esas mismas ideas ocultas para auto-reproducir la dominación "Maestros castrados que castraban a sus discípulos." (Dussel, 2011: 37). Así, la repetición de estas ideas,

como la repetición de un estilo de vida en función de las innovaciones tecnológicas cada vez más continuas en el mercado, reproducen muerte en América Latina, por la marginalidad, el desempleo y el desconocimiento. Es así que se piensa una pedagogía, una estética, una lógica, una política, una ética de la liberación, esto es, pensar a Latinoamérica desde nuestra Latinoamérica y para nuestra Latinoamérica a favor del desarrollo, la producción y la reproducción de la vida. Esto sólo en el momento del reconocimiento de la exterioridad, de la otredad, de lo que escapa a la ontología negativa.

¿Identidad o sentido de pertenencia?

Según el *Diccionario de la real academia española*, el término "identidad" se refiere a: "Conjunto de rasgos propios de un individuo o de una colectividad que los caracterizan frente a los demás." (Real Academia Española en línea, 27/11/11). En la cotidianidad conservamos una idea optimista de lo que la palabra identidad sugiere, sin embargo, tratando de ir más lejos, es preciso detenerse y pensar más allá este concepto, pues no debemos olvidar los usos que hacemos de las palabras y tratar de quitar ese rasgo europeo. Cuando se piensa en identidad, se piensa en una idea incluyente, pero como lo menciona la definición canónica, es totalmente excluyente, pues se deja fuera todo aquello que no es idéntico, todo aquello que no conserva los mismos rasgos que yo tengo es lo distinto a mí. Esa es la idea con la que se ha presentado la ontología eurocéntrica, pues niega todo lo distinto incluso como no humano, sin alma o salvaje.

Es imposible una identidad latinoamericana, debido a las diferencias entre los distintos pueblos que la conforman, esto más que implicar una falta, da cuenta de la riqueza de las naciones de América Latina en su diversidad, pues funge como un universo compuesto por innumerables sistemas solares que conforman en sí distintos sistemas complejos, como ya lo ha señalado Lekendorf, es en este momento que el concepto de identidad no sólo resultaría insuficiente, sino negativo, respecto a la exclusión que implica la no identidad. Pensemos en la diversidad de personas que van desde México hasta el extremo sur chileno, encontraríamos incontables características diferentes, desde los rasgos físicos, modos de hablar, colores de piel, costumbres, creencias, etc. Ahora bien, si pensamos en cada país y sus pueblos indígenas, tendríamos que elevar la cuenta por mucho. Tan sólo en México se tiene idea de 56 etnias, así en cada país latinoamericano debe haber un buen número de ellas, de lo cual debe resultar una interesante cifra.

Si esto es así, entonces debe reconsiderarse la categoría de identidad, puesto que cada una de estas etnias tiene formas independientes de vivir, tienes distintas costumbres, creencias y sistemas de organización distintos entre ellas, no idénticas e irreductibles a una idea por su

complejidad particular. Ni siquiera, si se pensara dejar de lado a estos pueblos originarios sería posible este ideal de identidad.

Frente a esta idea, me he preguntado la posibilidad de concebir esta misma intención, pero sin ese dejo excluyente e ideal de la identidad. He pensado como lo más cercano, el concepto de "sentido de pertenencia", quiere decir, que se sustituye esta idea de uniformidad como aquello que pretendía tal vez el nazismo con el ideal de la raza aria, para dar pie a una posibilidad mejor aterrizada que pretenda la inclusión de nuestros pueblos latinoamericanos.

La noción de sentido de pertenencia tiene estrecha relación con la de "reconocimiento". Reconozco al otro como alguien distinto a mí, pero a la vez como un *yo*, es decir, estoy fuera de él, pero a su vez me constituye. Los pueblos latinoamericanos son todos distintos, sin embargo se pertenecen, todos son parte de un grupo que comparte entre sí muchas características. Una de ellas es que estos pueblos de la América Latina son considerados como periferia y para ello ha influido la historia de dominación que cayó sobre ellos y la forma de colonia que adoptaron, a partir de la barbarie de los países dominadores. Hoy en día la historia se sigue reproduciendo, la idea de colonia ha mutado, ahora la dominación es ideológica y por medio de aparatos tecnológicos más sofisticados y por medio del consumo. Ahora ya no sólo Europa amenaza con su eurocentrismo, también los Estados Unidos contienden por el poder con el denominado "americanocentrismo".

La periferia latinoamericana no es una concepción joven, viene dada desde hace ya algunos siglos. Asimismo, la colonización sigue reproduciéndose. Cabría aquí preguntarse ¿qué es lo que daría un sentido de pertenencia a estas naciones que en apariencia no tienen una necesaria relación? ¿Supondría algún beneficio este sentido de pertenencia? Intentando responder a la primera pregunta, pienso en Simón Bolívar el Libertador de América, en quien ya se puede apoyar un proyecto de liberación, él creía en la posibilidad de la independencia de las naciones americanas y contribuyó a la independencia de las actuales Bolivia, Colombia, Ecuador, Panamá, Perú y Venezuela. Ha habido una lucha constante en Latinoamérica por la liberación, la periferia grita y se levanta en armas "Y no veo la historia de América Latina como una explotación incesante sin oposición. La rebelión y la insurrección han estado presentes en el continente latinoamericano en estos mismos 500 años. La permanencia de la resistencia ha sido manifestada tan firmemente como el pillaje y la represión. (Gogol, 2006: 6)

La cita señala dos puntos interesantes, el primero se refiere a esa naturaleza guerrera de la América Latina frente a la violencia ejercida por años desde el centro, ésta ha sido una constante de nuestros pueblos que ya por sí misma merece un sentido de pertenencia,

debido al reconocimiento de las condiciones del otro, Bolívar lo vio como la necesidad de la emancipación de América y no sólo de una región en particular frente al imperio español, pues tenía presente aquella idea que expresa "la unión hace la fuerza" de Esopo[9]. El segundo punto que me interesa resaltar de la cita anterior, es la forma en cómo se expresa Gogol de Latinoamérica, ya como un continente, pues aunque somos parte del continente americano, se nos ha disgregado en esa misma tónica de la periferia al servicio del imperio.

Y es en lo antedicho que se puede responder a la segunda cuestionante, pues parece que sí implica un beneficio el desarrollar un sentido de pertenencia latinoamericana, ya que el reconocimiento de los demás pueblos periféricos es lo que podría dar pie a la superación de la negación, si bien ya somos negados al ser periferia por el centro, es brutal la negación de Latinoamérica por Latinoamérica, es decir, el no reconocimiento de nosotros mismos dentro de este contenedor. Sólo en la unión de nuestros pueblos es como se puede caminar hacia la mejora en la forma que dicta la filosofía de la liberación: el desarrollo, la producción y la reproducción de la vida, el reconocimiento de mí mismo en las diferencias del otro y es así como surge también la responsabilidad por el otro (Lévinas, 2001). Es de esta forma, que ese sentido de pertenencia, dado por el reconocimiento, no sólo del otro, sino de mí mismo ahí, de mi "ser ahí", me permite ampliar la visión y poder ver aquello que con los ojos del eurocentrismo no se lograba ver.

A modo de buscar una conclusión sobre el presente texto, he de señalar primordialmente, que de un escrito como el que presento aquí, no es pertinente extraer conclusiones acabadas, pues tiene la pretensión de comenzar un diálogo del que surjan variados cuestionamientos, de modo que si este breve escrito pudiera ser concluido, parecería que está perfectamente acabado y eso implicaría casi una respuesta hacia ese problema que intento contestar sobre Latinoamérica en la actualidad. Esto supondría el fin del diálogo y el principio de la acción, sin embargo, he de reconocer que mis premisas son un tanto arriesgadas y dan lugar para posteriores investigaciones, mejor desarrolladas a través del diálogo con más autores y colegas.

Aclarado lo anterior, he intentado entonces llevar a cabo un proceso analógico[10], pues va más allá del diálogo, es decir, trato de desarrollar una idea a partir de diversos autores, aun cuando varias de sus posturas sean discordantes, para intentar encontrar uno más de los senderos y tratar de resolver esta compleja pregunta por nuestro continente latinoamericano.

Mi pretensión ha sido intentar de-construir esa idea de identidad, a partir de los componentes en que la visualizo hoy día, es decir, a través de la actual era en la que la tecnología parece

---

[9] Escritor griego de fábulas.

regir la vida de la juventud (la onto-tecnología), la exclusión ontológica a partir de estos nuevos juegos, la visión eurocéntrica que ha formado esta necesidad, contrarrestándola con la Filosofía de la liberación. A través de este camino deconstructivo, dejando el concepto de identidad como un fenómeno aislado, lo he encontrado como un concepto negativo para las pretensiones que persigue nuestra revista y mi personal búsqueda sobre la idea de Latinoamérica. Es así, que propongo finalmente la categoría de "sentido de pertenencia" como un momento de reconocimiento del "nosotros", del yo y del otro en el mismo espacio, conservando al mismo tiempo la identidad y la diferencia, ya que más allá de conceptos dicotómicos, pueden fungir como conceptos reconciliadores, provocando que la identidad se dé por las diferencias y es sólo en este sentido que se podría pensar en una identidad según la argumentación de mi trabajo.

Al final se espera la confluencia de los conceptos elaborados, para darle una re-significación al concepto de lo latinoamericano en nuestros días, es aquí donde se pretende ahora la conciliación de los conceptos que han servido para desvelar el concepto de identidad, para formar el de "sentido de pertenencia", así, la hibridación provocada por las actividades propias de la era onto-tecnológica, debe ser cuidada, de modo que esta hibridación implique el re-conocimiento y no el desconocimiento, al caer en la fetichización del aparato tecnológico, éste puede ser útil y provechoso, pero también puede ser negativo para la vida humana, su bondad o su negatividad no están dados por sí mismos, dependen de quien lo adopte. Así, lo que esté dentro y fuera del sistema tecnológico será reconocido en su diferencia e identidad, dando pie al sentido de pertenencia que me interesa, pues al final sólo éste momento de re-conocimiento es el que puede ser útil para contribuir a la salida de la colonización mental, que es totalmente depredadora y originadora de hambre, miseria y muerte. Es por ello que se espera una era del re-conocimiento en Latinoamérica y una salida de la era onto-tecnológica, dada la ontología negativa eurocéntrica, pues a través de estos medios es que se sigue reproduciendo la ideología dominante.

Concluyo mi trabajo señalando lo utópica que puede parecer mi propuesta, sin embargo, ¿no son las utopías las que van marcando el camino de nuestras acciones? ¿No son ellas quienes han hecho la historia de la humanidad? Tal vez son sólo modelos que al pretender ser seguidos, van transformándose y se moldean a partir de las necesidades específicas. Es por ello que este artículo es sólo el pretendido inicio de un diálogo y futuro desarrollo que permita la aproximación hacia esta pertenencia a nuestro continente Latinoamérica, respecto a las especificidades de nuestra temporalidad.

Referencias

Bey, Hakim (27/11/11), publicación electrónica: http://www.merzmail.net/taz.pdf

Dussel, Enrique (2011), *Filosofía de la liberación*, México, Fondo de Cultura Económica.

García Canclini, Nestor (2009), *Culturas híbridas*, México, De Bolsillo.

León Portilla, Miguel (2006), *La filosofía náhuatl: estudiada en sus fuentes*, México, UNAM.

Lévinas, Emmanuel (2001), De Dios que viene a la idea, España, Caparrós.

Lipovetsky, Gilles (2007), *La era del vacío*, México; Anagrama.

Zizek, Slavoj (2007), *El acoso de las fantasías*, México, Siglo XXI.



Tratando de protegerse del fuerte frio. La pobreza de algunas familias se siente hasta los huesos… Como el frio más crudo

Crítica al problema de la identidad latinoamericana y su relación con la situación cinematográfica actual

Rogelio Román Martínez
Universidad Autónoma del Estado de México

Resumen: Diversas son las problemáticas por las que atraviesan los pueblos latinoamericanos: desigualdad social, corrupción, desempleo, desnutrición, enfermedades, conflictos armados…Todo esto hace parecer por momentos que lo único que compartimos como latinoamericanos son prácticamente calamidades y pobreza. Dentro de estas problemáticas viene aparejada desde hace tiempo una dominación económica y cultural muy fuerte por parte de Estados Unidos hacia casi toda Latinoamérica. Tal dominio también se ve reflejado en el ámbito cinematográfico, pues además de que los filmes hollywoodenses superan en número a los de los países latinoamericanos, estos últimos no le hacen frente desde ámbitos, tanto legislativos, como los de producción. Está problemática se discute a fondo en el presente artículo.

Palabras clave: Cine; Hollywood; capitalismo; socialismo; entretenimiento

*Este artículo originalmente fue publicado en nuestra primera época editorial, en Revista de Humanidades, ISSN 0719-0999, en diciembre de 2011.

Citar este artículo:

Cita sugerida

Román Martínez, Rogelio. 2016. "Crítica al problema de la identidad latinoamericana y su relación con la situación cinematográfica actual". Colección "Primera época", *Humanidades Populares* 1 (1), 24-34.

APA

Román Martínez, R. (2016). Crítica al problema de la identidad latinoamericana y su relación con la situación cinematográfica actual. *Humanidades Populares, 1* (1), 24-34.

Chicago

Román Martínez, Rogelio. "Crítica al problema de la identidad latinoamericana y su relación con la situación cinematográfica actual". *Humanidades Populares* 1, no. 1 (2016): 24-34.

MLA

Román Martínez, Rogelio. "Crítica al problema de la identidad latinoamericana y su relación con la situación cinematográfica actual". *Humanidades Populares* 1.1 (2016): 24-34.

Harvard

Román Martínez, R. (2016) "Crítica al problema de la identidad latinoamericana y su relación con la situación cinematográfica actual", *Humanidades Populares,* 1 (1), pp. 24-34.

Hoy día es complicado sostener que exista una identidad latinoamericana, pues aunque nuestras naciones compartan un territorio y una historia similar marcada por una conquista europea, un colonialismo y una independencia en una temporalidad más o menos paralela, la coexistencia entre nuestros pueblos se presenta de lo más variopinta. Es difícil sostener que sí, ya que entre los países que conforman nuestra América Latina existen conflictos y tensiones políticas (como el rompimiento de relaciones diplomáticas entre Colombia y Venezuela a causa del supuesto auspicio de guerrilleros), roces diplomáticos (resuena todavía en la memoria el famoso "comes y te vas" entre México y Cuba), diferencias lingüísticas (se habla francés, portugués, español, inglés, náhuatl, guaraní, quechua, maya, mapuche, etc.), al igual que otras tantas disparidades culturales, religiosas, sociales y económicas. Incluso modelos económicos y de producción tan antagónicos como el capitalismo y socialismo interaccionan y hasta en cierto modo compiten entre sí en esta heterogénea porción del planeta llamada América Latina.

Sin embargo, pese a tan notorias diferencias, compartimos verdaderos paraísos y recursos naturales envidiados en otras latitudes, prácticamente todos los climas existen en nuestro territorio, tenemos en conjunto flora y fauna impresionantemente variada, sitios arqueológicos monumentales y una riqueza cultural muy extensa. Latinoamérica ha dado a conocer al mundo pensadores y hombres de letras tan sobresalientes como Alfonso Reyes, Gabriel García Márquez, José Vasconselos, Mario Vargas Llosa, Octavio Paz, José Saramago, Sor Juana Inés de la Cruz, Mario Benedetti, José Luis Borges, Gabriela Mistral, Pablo Neruda, Carlos Fuentes, Julio Cortazar, Juan Carlos Rulfo y un extenso etcétera. Así mismo, ha llegado a tener verdaderos prodigios del arte como Fernando Botero, Diego Rivera, Frida Khalo, Rufino Tamayo, José Clemente Orozco, Remedios Varo, Leonora Carrington y muchísimos personajes más.

A pesar de los baluartes humanos, naturales y culturales anteriormente mencionados, tenemos también desafíos comunes que atañen a toda Latinoamérica y que son urgentes de superar, como son la falta de oportunidades, pobreza extrema, desigualdad social, corrupción, desempleo, desnutrición, enfermedades, narcotráfico, pésimos gobernantes y servidores públicos, conflictos armados, sexismo, feminicidios, exclusión, discriminación, racismo, explotación sexual y laboral, rezagos en el sector educativo y de salud, retrasos tecnológicos, explotación irracional de los recursos naturales, catástrofes ambientales, y demás problemáticas sociales, culturales, y económicas que no se encuentran en la misma magnitud y proporción que en los países económicamente más desarrollados. Este tipo de contrariedades son las que muchas veces los demás países del mundo identifican como sinónimo de Latinoamérica, de la misma manera en la que el Medio Oriente se relaciona inmediatamente con fundamentalismos, guerras, terrorismo, y violencia. Otra problemática que la mayoría de los países latinoamericanos comparten y padecen prácticamente de igual manera, es un dominio principalmente económico y cultural por parte de los países occidentales, pero principalmente de los Estados Unidos, un ejemplo de esto es la situación actual de la cinematografía mexicana y que con ciertos altibajos es la misma que se da en

los demás países latinoamericanos, de esta problemática que influye también en la identidad latinoamericana es de la que hablaré a continuación.

Problemáticas principales del cine en México y Latinoamérica

En los albores del cine no se concebía ver una película si no era en una sala acondicionada para tal efecto y desde hace varias décadas en América Latina el cine no se ha quedado únicamente en las salas de los complejos cinematográficos, ya que debido a su demanda, a los avances en la tecnología, en las telecomunicaciones y a los intereses económicos y políticos detrás de éste, ha salido de dichas salas para insertarse en la sociedad y formar parte de la vida cotidiana.

Actualmente se pueden ver películas dentro del hogar, la escuela, los aviones, automóviles particulares, autobuses, restaurantes y gimnasios, por citar algunos ejemplos. Estas películas pueden ser auspiciadas por una televisora abierta o de paga y transmitirse hacía muchos lugares, si le aunamos el hecho de que en América Latina y especialmente en México debido a la piratería se pueden conseguir películas en casi cualquier lado y a un costo muy bajo, esto aumenta su cobertura y consecuentemente el número de espectadores, incluso pueden descargarse y verse películas completas a través de la Internet mediante una computadora, un *iPod* y hasta celulares. Es por eso que se puede afirmar que el cine ya forma un elemento importante de la cultura latinoamericana.

Sin embargo, también desde hace ya varias décadas, el mundo empresarial utiliza al cine como un medio para obtener ganancias millonarias con la distribución de las películas, de las empresas más poderosas a nivel mundial en cuanto a lo que a presencia, prestigio, tiempo en pantalla y dominio monetario se refiere. Algunas de estas compañías son: Warner Brothers, Twenty Century Fox, Disney Pixar, Columbia Pictures, Miramax Films, Metro Goldwin Mayer, Paramount Pictures, Touchstone Pictures, Universal Studios, New Line Cinema, entre muchas otras. Estas corporaciones mayoritariamente estadounidenses, además de cosechar cantidades importantes de dinero dentro su propio territorio, obtienen jugosos dividendos en otras latitudes. Gracias a la globalización fortalecen su imperialismo penetrando en la mayoría de los países periféricos (entre éstos los latinoamericanos), los cuáles en su mayoría se encuentran en vías de desarrollo debido a razones culturales e históricas y a los convenios económico-internacionales que tienen éstos con Estados Unidos y otras naciones económicamente superiores, situación que los coloca en desventaja, no sólo en el aspecto económico, sino también en el terreno cultural y social.

Es verdad que el cine se encuentra íntimamente ligado al ocio, de hecho también forma parte de la industria del entretenimiento, la cual, en las sociedades capitalistas constituye una forma excelente de obtener jugosos dividendos. De hecho, el ocio en este caso no afecta negativamente la producción ni las ventas de las empresas que en su mayoría son extranjeras y principalmente estadounidenses, al contrario las fortalece, pues, aunque parecería que al momento en el que la gente no está trabajando, diversas empresas

pierden ganancias debido a que no hay producción, pero, en realidad, el ocio surge como una alternativa a la aparente inactividad productiva:

> De esta manera, lo que la empresa cede al trabajador al reducir las horas de trabajo, lo recupera con la venta del ocio. De fin el ocio se convierte en medio para satisfacer el mercado capitalista. Porque en este sentido el trabajo es sinónimo de producción, mientras que el ocio significa el tiempo y la actitud disponible para gastar después de haber trabajado, que es en última instancia lo que interesa y para lo cual están orientadas todas las sociedades de consumo (Gómez, 1981: 95-96).

Por lo tanto, aunque el cine también sea considerado como *el séptimo arte*, en la sociedad latinoamericana (que es en su mayoría capitalista e innegablemente también se encuentra globalizada) no deja de ser más que un producto de consumo, ya que las películas también son comercializadas en las horas en que la gente se encuentra en actividad de ocio, lo que para los dueños de las corporativas principales de la industria fílmica supone la obtención de cuantiosas ganancias. Este ejemplo nos da una idea de cómo se maneja el cine en los países capitalistas, incluidos claro está, la mayoría de los países latinoamericanos.

Pero hay que recordar que no toda América Latina es capitalista; en los países férreamente socialistas como Cuba, Venezuela o Bolivia, también hay exhibición de películas, aunque en ellos existen más restricciones en cuanto al número de filmes extranjeros que se exhiben en sus salas cinematográficas en comparación con los demás países latinoamericanos, pero aun con dichas restricciones, existen salas de cine (principalmente clandestinas) o círculos académicos, donde es posible ver distintos filmes que no se proyectan de manera masiva. La diferencia en esos países es el fin que tienen las cintas en exhibición, en este caso "*El ocio entonces, ahí no implica manipulación de las personas para convertirlas en consumidores, pero sí en cambio representa también una forma de evasión de la realidad presente: diversión y pasatiempo para regresar al trabajo recuperado*" (Gómez, 1981: 97).

Tal parece que ninguno de los usos que se le da al cine en América Latina tiene intenciones o fines mejores, más que el de obtener ganancias monetarias o mantener a la gente evadida de su realidad. Este es un aspecto del cine que tal vez permanecía en el desconocimiento; pero es una problemática real, así, se percibe que el cine sólo responde a fines maquiavélicos. No obstante, existe una ventaja en los países socialistas que los países capitalistas no tienen, por ejemplo, el hecho de que en el sistema socialista se utilice al cine como medio para eludir la realidad de las masas, ha dejado de tener vigencia en la mayoría de los países con dicho modelo, incluyendo a los países socialistas latinoamericanos:

> Esta instrumentalización del ocio bajo el socialismo no obedece a causas estructurales, sino más bien a formas históricas, no forzosamente necesarias y por ello mismo, superables. El ejemplo de Cuba en cierto sentido representa una experiencia donde la burocratización de tipo estaliniana es mínima y el ocio (concretamente el

> cine) juega un papel creador. En cambio dentro del capitalismo el ocio enajena al hombre como una función implícita y esencial del propio sistema (Gómez, 1981: 97).

Esa es entonces la ventaja que tienen los países socialistas en cuanto a la forma en que operaran sus instituciones cinematográficas, ya que no forma parte de la estructura de su sistema que el cine sea ocupado como instrumento de evasión de la realidad y control social; mientras que en el sistema capitalista, sí forma parte de su estructura el ocio empleado como una forma alienación. Incluso en el mismo capitalismo existe la práctica de usar al cine como una especie de sedante de la realidad, Jarvie *(1990: 17-18*) menciona que "*Las películas son el narcótico de los trabajadores y campesinos oprimidos; son un reemplazo para los vínculos perdidos de comunidad genuina; actúan como un espejo en el cual los que se movilizan socialmente pueden aprender nuevas costumbres, etc*".

Con este ejemplo se cae en cuenta de que existen otros usos para el cine en los países capitalistas que no se reducen únicamente a factores financieros, y esto agrava más la situación, porque además de que se les utiliza como una forma de vender y obtener ingresos, también se les utiliza como una especie de narcótico, la frase más acertada sería la de "pan y circo al pueblo".

A pesar de esto, también cabe mencionar que existen filmes, los cuales distan mucho de ser simples productos comerciales al servicio del capitalismo, que incluso se les podría considerar verdaderas obras maestras, porque han sabido denunciar con gran maestría las injusticias e inequidades ya mencionadas que persisten en Latinoamérica. Muchas de estas cintas de denuncia llegan a convertirse incluso en películas mundialmente reconocidas, a pesar de no haber tenido la difusión comercial y publicitaria adecuada y aunque hayan sido objeto de la censura para frenar su exhibición. Sin embargo, tomando en cuenta el gran número de películas comerciales principalmente hollywoodenses, dichas películas resultan ser un número ridículamente pequeño en comparación con la cantidad exacerbada de películas que llegan a raudales desde Estados Unidos. Esta problemática se puede comprender si se toma en cuenta que:

> La industria estadounidense, maneja con éxito las pantallas de la región al contar con más del 50% de tiempo de pantalla de casi todos los países latinoamericanos. Esto produce considerables impactos sobre la industria cinematográfica local, cuyas alternativas de desarrollo se frustran al no haber sido capaces de conquistar espacios en el terreno de la distribución y la exhibición (Getino, 1999: 73).

América Latina se enfrenta a estos grandes problemas comerciales en el terreno de la industria fílmica, esto se debe a que gran parte de sus países no cuentan con los mecanismos constitucionales y económicos suficientemente fuertes para hacer frente a esta invasión de películas estadounidenses. Este problema se agrava todavía más cuando no se crean leyes desde el ámbito legislativo a favor de su respectivo cine nacional, y más grave aún si éstas existen pero no se respetan debido a la influencia económica y política que tiene la iniciativa privada en dichas naciones. A esta problemática se le añade el

hecho de que no consiguen crear un número significativo de películas que compitan, tanto cuantitativa como cualitativamente contra las extranjeras.

Si se quiere tener una radiografía de la situación que enfrenta el cine en Latinoamérica, para muestra basta un botón, ya que con algunas leves diferencias, algo muy similar ocurre con el cine mexicano. Aunque las condiciones son casi las mismas, en comparación con los demás países latinoamericanos, al parecer se tiene una ligera ventaja, porque en América, México es el tercer país en orden de importancia en cuanto a presencia de la producción y comercialización cinematográfica (después de EU y Canada), esto se debe a la existencia de un instituto cinematográfico "El IMCINE controla a su vez la más poderosa estructura cinematográfica estatal del continente, conformada por los Estudios Churubusco-Azteca y Estudios América" *(Getino, 1999: 72)*.

Parece ser que en México la situación en cuanto a la producción de películas no se encuentra tan mal en comparación con los demás países latinoamericanos debido a la existencia del IMCINE, además, si se toma en cuenta que en nuestro país existen diversas compañías de producción que también se encargan de distribuir películas nacionales a Estados Unidos y América Latina, tan solo:

> México cuenta con alrededor de 260 empresas privadas que se dedican a la producción, aunque sólo muy pocas de ellas tienen presencia más o menos permanente en el mercado. Buena parte de estas actividades, en las cuales participan poderosas compañías dueñas de medios masivos como Televisa a través de Televicine, se dirigen a captar el público de escasos recursos socioeconómicos. La mayoría de las películas producidas en México llegan primero a EU y posteriormente a casi toda América Latina (Getino, 1999: 43).

Aunque en México existan estas notorias ventajas en cuanto a la producción y distribución de la industria cinematográfica en el continente, en contraste, sigue existiendo el mismo problema que presentan los demás países latinoamericanos, porque el cine mexicano no puede ser rival ante la fuerte penetración de las películas del cine hollywoodense, que siguen superando en número a las producciones mexicanas. Es fácil darse cuenta que al asistir a las salas comerciales más importantes en México (Cinemark, Cinepolis, Cinemas Lumiere, Cinemex, Multicinemas etc.) se puede ver que por lo regular se exhibe una película mexicana y diez o más estadounidenses, inclusive en ocasiones ningún filme nacional es exhibido y qué decir de algún filme del resto de Latinoamérica. Esta desigualdad en cuanto a la producción, distribución y exhibición local del cine mexicano:

> Según la Asociación de Productores de Películas Mexicanas, apenas ocupa el 20% del tiempo en la pantalla pese a que cuenta con un volumen de 80 a 90 largometrajes al año. Pero la ley establece la obligatoriedad de un 50% para las películas nacionales que se deben exhibir en la república mexicana, esta ley obviamente no se cumple (Getino, 1999: 43-44).

Desde que el TLCAN (Tratado de Libre Comercio del Atlántico Norte) entró en vigor en 1995, las películas hollywoodenses logran estar prácticamente en el 99% de las salas de cine [1][1], con tal situación, un sin número de filmes estadounidenses compiten contra la pequeña cifra de películas mexicanas. Siendo nuestras películas mayores en cantidad, en comparación con el resto de las películas de los países de Latinoamérica, éstas no tienen cabida en todas las salas del país y mucho menos si no prometen ser un éxito de taquilla. Por lo tanto, esta modesta hegemonía Mexicana en cuanto a la producción y distribución fílmica en América Latina no resulta tan relevante, porque a final de cuentas, presenta las mismas problemáticas que detentan los demás países, ya que al cine se le sigue tratando como un producto de consumo, el cual compite contra otros productos de manera desigual.

Todo lo anterior ha derivado desde hace tiempo en que los espectadores tanto mexicanos como latinoamericanos se hayan acostumbrado a ver casi exclusivamente al cine comercial hollywoodense, nublando la oportunidad de ver otro tipo de propuestas cinematográficas, como el cine experimental, cine de autor, cine independiente, filmes de diferentes partes del mundo, cine de denuncia y de crítica social, y principalmente cine latinoamericano y mexicano. En estas alternativas cinematográficas existe toda una gama de formas diferentes de concebir y de hacer cine, y que además abren muchas más posibilidades de ver al mundo, diferente al que han impuesto las películas estadounidenses comerciales tendientes entre muchas otras cosas, a mantener la sociedad de consumo. Incluso cuando Hollywood no se había constituido como un complejo de empresas cinematográficas, sus películas ya apuntaban a ser los vehículos para formar una sociedad consumista, Rossellini acertadamente llegó a mencionar:

> Efectivamente, los films significaban en aquella época un vector insuperable, un medio soberano de publicidad institucional para una cantidad enorme de nuevos productos: del automóvil a la nevera, de la aspiradora a la tostadora, etc. En una palabra los mil y un productos que era preciso imponer a la sociedad (que aún no era sociedad de consumo), pero que estaba justamente a punto de serlo. Y el cine contribuyo en buena medida a la difusión de nuevos modelos de vida, al crear otras necesidades y otras apetencias. A la vez que medio de diversión el film ha sido el caballo de Troya de la sociedad de consumo (Rossellini, 1995: 14).

El cine antes que la televisión y otros medios masivos fue, como bien apunta Rosselini, el "Caballo de Troya de la sociedad de consumo", prácticamente hizo posible la

[1] Es importante que el mercado se regule porque es inequitativo, declaró la guionista, directora del IMCINE desde hace año y medio. "Se debe regular la entrada y la presencia –absolutamente avasalladora (en México)– del cine hollywoodense, ya que va en contra de la libre competencia", subrayó Stavenhagen. "En términos inclusive del libre mercado creo que el hecho de que el verano cinematográfico avasalle el mercado, la oferta, la distribución, con ocho o diez títulos únicamente durante cuatro meses, es terrible para cualquier otro cine que no sea el estadunidense". Por otro lado, consideró que el Tratado de Libre Comercio (TLC) "bloquea esta posibilidad (de regular al cine), porque la cinematográfica, como otras industrias culturales, debió haberse protegido" (La Jornada, 2008).

conformación de dicha sociedad, y no sólo en Estados Unidos. En la actualidad el cine estadounidense que se proyecta en América Latina no se ha desprendido de tal característica, pues mediante la diversión y el entretenimiento lleva inmersa toda una ideología basada en lógica de mercado. Si no se analiza críticamente el entretenimiento que algunas películas ofrecen y en el que no propicia ninguna reflexión ni se genera ningún pensamiento crítico, es muy probable que se pueda lograr constituir una identidad latinoamericana, pero una identidad moldeada por los requerimientos del mercado (si no es que ya se está muy cerca de hacerlo), la cual no contribuye en nada a la formación del espectador latinoamericano, quizás en lo único que contribuya es a que éste se aliene y se vuelva más consumista, con pensamientos ajenos a él y dictaminados desde una cultura distante a través de los medios masivos de comunicación y especialmente desde el cine.

Consideraciones finales

Sería más ingenuo que radical, pensar que con el solo hecho de prohibir la exhibición de películas hollywoodenses, la tarea de conformar una identidad latinoamericana sería más fácil de alcanzarse, ya que entre otros factores, hay que tomar en cuenta que tanto el estilo como la lógica de hacer películas hollywoodenses se ha expandido a otros países incluidos los latinoamericanos. Además, mientras los medios masivos que son controlados por el Estado y el cine (incluso siendo considerado como arte) continúen despreocupados y desinteresados[2][2] por los problemas que siguen predominando en la sociedad latinoamericana, refuerzan la idea de que habitamos un territorio en el cual no existen problemas importantes a los que es imperioso enfocarse, un lugar donde todo puede ser, o resuelto fácilmente por un Gobierno protector y benefactor o por las capacidades innatas fortalecidas por una cultura del esfuerzo individual. Cabe mencionar, que en éste sentido la realidad supera con creces a la ficción y la situación del mundo actual no corresponde con lo proyectado frecuentemente por el cine de Hollywood en sus películas *happy end,* es decir, "no se puede tapar el sol con un dedo".

Diversas películas, tanto nacionales como extranjeras, comparten la misma visión ingenua y positiva al mostrar personajes que logran superar y sobreponerse a diversos problemas sociales (principalmente económicos) mediante un esfuerzo individual, sin acusar en lo más mínimo a las contradicciones e inequidades del sistema político y económico. Proponen soluciones simplistas y reiterativas en donde prácticamente el mensaje constante es que el individuo mismo es el que genera su propia miseria y su propia inadaptabilidad al mundo neoliberal, en una especie de darwinismo social, en tanto que el régimen o el sistema del

[2] Como es parte de la *cultura establecida*, el Arte es *afirmador* y apoya a esa cultura. El Arte, inseparable de su historia como parte de la cultura afirmadora, ha encontrado quizás su formulación más notable en el concepto kantiano de *interesseloses Wohlgemfallen* (complacencia desinteresada): deleite, placer, divorciados de todo interés, deseo e inclinación. El objeto estético queda, por así decir, libre de tema particular, o si se quiere, sin relación alguna con un tema, excepto de la pura contemplación: pura vista, puro oído, pura mente (Marcuse et al., 1972: 133-134).

que emanan dichas problemáticas no tiene ninguna responsabilidad o al menos así se muestra de manera más o menos velada en infinidad de filmes.

Estos mensajes tan recurrentes en innumerables películas, son una muestra del "sentimiento de inevitabilidad" que impera en las obras cinematográficas, ya que expresan una sola vía de mejora política y social, es una forma de mantener vigente el orden actual. Göran Therborn al explicar el funcionamiento del sentido de inevitabilidad en las sociedades contemporáneas, menciona que "El sentido de inevitabilidad se refiere, por supuesto, a la obediencia por ignorancia de cualquier tipo de alternativa y se obedece a los dominadores porque se considera que dominan a favor de los dominados, y porque se considera que esta situación es buena" (Therborn, 1998: 23-24).

Es por eso que el cine en buena medida ha contribuido a mantener este sentido de inevitabilidad, pues éste funciona la mayor de las veces, como afirmador de la cultura dominante, no pone en riesgo al orden vigente, al contrario, embellece con matices la complicada realidad contemporánea y excluye otras alternativas de acción social. El cine no solamente puede mostrar lo "bello" que es el mundo actual, sino que puede propiciar también la construcción de otro mucho mejor. Sin embargo, hay que considerar que el cine en América Latina no sólo responde a los intereses políticos de los grupos hegemónicos o al beneficio financiero de los oligopolios de la industria cinematográfica, pues a pesar de la censura, también ha sido un medio artístico, de protesta y de denuncia que puede en gran medida propiciar que los sujetos sean críticos, reflexivos, y comprometidos con su realidad. En este sentido el cine no sólo puede contribuir a la enajenación del sujeto y a la negación de su cultura, sino que también puede ayudar enormemente a fortalecer su formación, al otorgarle herramientas que lo hagan ser más consciente de la realidad latinoamericana y que por ende contribuya a su mejoramiento desde el conocimiento de la misma.

Asimismo, el director de cine comprometido con su entorno puede acusar de manera ingeniosa y creativa, tanto las ventajas de una realidad latinoamericana posible , como los horrores que provoca la inequidad del sistema y las injusticias de la sociedad, de modo tal que puede lograr estremecer a su público y hacerle sentir, por un instante, la miseria y el dolor, pero al mismo tiempo mostrarlo de una manera tal, que pueda producir una chispa de conciencia en él , que lo motive a la acción individual y colectiva para mejorar su entorno y a ellos mismos, o de frenar los actos que propician que la realidad con la que están inconformes siga en curso. Incluso el cine puede ser un catalizador para un acto revolucionario en diversos sentidos y no sólo en el sentido de una revolución armada, que caiga en el juego de la violencia de Estado con sus respectivas e irremediables pérdidas humanas, sino una revolución cultural que posibilite la ruptura del estatismo sistémico que busca perpetuar el poder.

Tal podría ser la acción desde esta trinchera, sin embargo, mientras no se tomen cartas en el asunto desde la industria cinematográfica misma, desde el marco legislativo de cada país y desde la sociedad latinoamericana en conjunto, lo común que seguiremos compartiendo como latinoamericanos será una inofensiva, incipiente y escasa

cinematografía, lo que muy seguramente derivará en un sentimiento de inferioridad o un menosprecio hacía el propio cine latinoamericano y de manera quizás sutil (pero no por eso menos importante) a la propia cultura.

Referencias

Getino, Octavio (1999), Cine latinoamericano, México, Ed. Trillas.

Gómez Jara, Francisco A. (1981), Sociología del cine, México, Coedición Ed. Diana-SEP.

Jarvie, Ian (1990), El cine como crítica social, México, Ed. Prisma, México.

Marcuse, Herbert et al. (1972) Sobre el futuro del arte, México, Ed. Extemporáneos.

Rossellini, Roberto (1995), Un espíritu libre no debe de aprender como esclavo: escritos sobre cine y educación, España, Ed. Tecnos.

Therborn, Göran (1998) La ideología del poder y el poder de la ideología, Siglo XXI editores, México, 1998.



El consumismo no respeta etnias, colores, ni vestimentas

Mujeres diversas, mujeres latinoamericanas

Lizeth Pérez Cárdenas
Universidad Autónoma Metropolitana- Iztapalapa

Resumen: Latinoamérica es una región tan basta como su propia diversidad, en esta zona encontramos un sinnúmero de recursos naturales pero también nos enfrentamos a una multiplicidad de culturas, pueblos indígenas, afrodescendientes, migrantes, minorías, mayorías y también un gran abanico de mujeres. Hoy día hablar de diversidad cultural se ha convertido en un asunto cotidiano y de interés general, que sin duda se presenta dentro del denominado Estado-Nación, debido a que la mayoría de países "modernos" han adoptado este tipo de modelo como forma para ejercer sus gobiernos, sin embargo, nos ha quedado bastante claro que las llamadas "democracias contemporáneas" tienen una deuda pendiente con las mujeres, que tiene que ver con el reconocimiento pleno de sus derechos y de su ciudadanía.

Palabras clave: Diversidad; Estado-Nación; mujeres; derechos; ciudadanía

*Este artículo originalmente fue publicado en nuestra primera época editorial, en Revista de Humanidades, ISSN 0719-0999, en diciembre de 2011.

Citar este artículo:

Cita sugerida
Pérez Cárdenas, Lizeth. 2016. "Mujeres diversas, mujeres latinoamericanas". Colección "Primera época", *Humanidades Populares* 1 (1), 36-41.

APA
Pérez Cárdenas, L. (2016). Mujeres diversas, mujeres latinoamericanas. *Humanidades Populares, 1* (1), 36-41.

Chicago
Pérez Cárdenas, Lizeth. "Mujeres diversas, mujeres latinoamericanas". *Humanidades Populares* 1, no. 1 (2016): 36-41.

MLA
Pérez Cárdenas, Lizeth. "Mujeres diversas, mujeres latinoamericanas". *Humanidades Populares* 1.1 (2016): 36-41.

Harvard
Pérez Cárdenas, L. (2016) "Mujeres diversas, mujeres latinoamericanas", *Humanidades Populares,* 1 (1), pp. 36-41.



*[1]

Cuando alguien, con la autoridad de un maestro, describe al mundo y tú no estás en él, hay un momento de desequilibrio psíquico, como si te miraras en el espejo y no vieras nada.

Adrienne Rich, Invisibility in Academe

La diversidad cultural cada día se acentúa más, pareciendo de gran importancia el mero hecho de su existencia, sin embargo, resulta relevante analizar y discutir cómo los diferentes estados asumen, practican y conviven con ella, en cuanto a sus políticas, discursos y prácticas; partiendo de la relación existente entre el propio Estado- Nación, la cultura y las consideradas *culturas étnicas o locales,* son elementos que configuran la cultura hegemónica y *grosso* modo una forma de ser latinoamericano, que pese a las diferencias nacionales comparten una historia común marcada por el despojo, opresión, discriminación y sobre todo desigualdad.

Los discursos del desarrollo y la modernidad han logrado producir un imaginario centrado en los conceptos de Estado-Nación, territorio e identidad nacional, sin embargo, los actuales procesos de globalización han tenido como consecuencia la revitalización de los conceptos "diversidad" y "diferenciación cultural", poniendo en tela de juicio los imaginarios que hasta hace un tiempo habían sido normalizados, interiorizados y asumidos por las poblaciones que conforman nuestra América.

Las mujeres de América latina no son las mujeres con minúsculas, sino que son un amplio grupo y sector que no puede ser reducido a una sola categoría. Es importante destacar que cuando hablamos de mujeres, debemos considerar las variables que cruzan el hecho de serlo, en donde la categoría de género[2] no puede ser la única retomada; sino que es importante incorporar la variable étnica, económica y social, porque sin duda, la lucha de las mujeres por el reconocimiento y ejercicio de sus derechos ha sido y es muy diferente para las diferentes mujeres que conforman nuestra América Latina.

Hoy día el multiculturalismo se ha puesto de moda y este hace referencia a las diferencias étnico y nacionales, sin embargo, encontramos muchos contextos donde las mujeres se

---

[1] "La ciudadanía engloba el conjunto de los derechos y las libertades civiles que les asisten a las personas de una comunidad, nacional o estatal: los derechos civiles de libertad e igualdad; los derechos sociales, como educación, salud, vivienda o recreación; los derechos económicos, al trabajo, la propiedad y los recursos productivos; el derecho a una vida sin violencia y, finalmente- pero no por ello los menos importantes-, los derechos políticos: a las libertades de pensamiento, expresión y organización, de votar y ser votados, además de a participar en la toma de decisiones en torno a los asuntos públicos de un país" (Fernández, 2008: 30).

[2] Hablar de la perspectiva de género implica "aludir a una categoría teórico-metodológica que cubre tres aspectos fundamentales: analiza la construcción social de la diferencia sexual, cuestiona las relaciones desiguales de poder y propone el cambio hacia la equidad entre géneros. El género cuestiona las relaciones desiguales de poder entre mujeres, entre hombres y entre hombres y mujeres" Barbieri, Teresita de, *El género desde la sociología en América Latina*, XIII Congresos del ICAES, México, 29 de julio al 5 de agosto de 1993.

vinculan con esta política de Estado, reivindicándose como una cultura, una subcultura, un grupo o bien una minoría, Sartori hacía referencia a que "(…) las mujeres son en todas partes una mayoría respecto a los hombres, y sin embargo, se declaran oprimidas" (Sartori, 1997:71); esto, debido a la obtención de derechos y oportunidades, no se ha desarrollado a la par con el caso de los hombres, quienes desde el inicio de estos nuevos gobiernos "democráticos" han gozado de todos los derechos, por lo menos en el plano de la forma y de la letra. Por tanto, entender el multiculturalismo implica abarcar todas las formas de desigualdad y diferencia.

Por otro lado, es importante señalar que tanto los hombres como las mujeres, no son una masa homogénea que se conduce por el mundo de forma igual y es que esa utopía de creer que las mujeres tienen las mismas condiciones y se enfrentan a los mismos problemas en los diferentes contextos, es una ilusión que despoja a las diferentes mujeres de su particular historia y sobretodo de la lucha que éstas han dado para incorporarse y reivindicarse como ciudadanas, actoras políticas pero sobre todo como miembros de la sociedad.

Estamos claros que la desigualdad no es exclusiva de las mujeres, en este sentido retomo a Kymlicka, que con una visión mucho más amplia y enfocada al reconocimiento de derechos hace referencia a lo siguiente:

> La marginación de las mujeres, los gays, las lesbianas y los discapacitados atraviesa las fronteras étnicas y nacionales: se da en las culturas mayoritarias y en los Estados-Nación, así como dentro de las minorías nacionales y los grupos étnicos, por lo que debe combatirse en todos esos lugares. Por tanto, una teoría que contemple los derechos de las minorías culturales debe ser compatible con las justas reivindicaciones de los grupos sociales que se encuentran en situación de desventaja (Kymlicka, 1996: 36)

Sin duda, por cuestiones de diferencia cultural, pero de igual manera por diferencia sexual, unos y otros han sido excluidos en virtud de su diferencia, siendo esta, una pieza que separa pero que además distingue entre tipos y clases de ciudadanos, donde encontramos ciudadanos "de primera" e incluso "de segunda", quienes se encuentran limitados en el ejercicio de sus derechos y en mayor medida de aquellos derechos políticos que tienen que ver con la libre toma de decisiones.

Pese a las dificultades que las mujeres han encontrado a su paso, los logros y avances han sido sumamente relevantes. Por mencionar un caso, tomaré el de México, país donde se ejemplifica claramente la situación que las mujeres enfrentaron en su búsqueda de derechos políticos, ya que en este país, las mujeres consiguieron su derecho a votar y ser votadas, en el ámbito municipal en el año de 1947 y no fue sino hasta 1953 que por decreto presidencial se les otorgo el sufragio activo y pasivo, en el periodo presidencial de Adolfo Ruiz Cortines; esto nos da claridad del retraso de los gobiernos para incorporar a las mujeres como capaces de ejercer y detentar poder y decisiones.

Aun cuando las adversidades han sido diversas, en muchas ocasiones las mujeres se han presentado encabezando diferentes movimientos sociales y no como una cultura particular, sino en movimientos donde ellas se muestran como marginadas dentro de su propia sociedad y con demandas muy específicas respecto a sus situaciones, tal es el caso de las indígenas mexicanas, en donde las zapatistas jugaron un papel fundamental, ya que permitieron "(…) abrir un espacio para escuchar las voces doblemente negadas de las mujeres indígenas y entender la perspectiva que ellas tienen de su propia cultura" (Hernández, 1996: 221).

La subordinación étnica, de género y generacional pasa por la mayoría de grupos y es en este sentido como las mujeres a través de la justicia social, pero principalmente a través de una lucha que poco a poco ha ido garantizando y haciendo palpable la equidad y la solución, por lo menos en términos de reconocimiento de las demandas de las mujeres, se va haciendo latente día con día. Las cifras de mujeres que detentan algún cargo o tienen alguna representación en el ámbito de la política formal, aún son mínimas, sin embargo día a día logran posicionarse y recorren más escaños, a continuación muestro algunos datos de la participación de las mujeres en este respecto.

Promedio mundial y americano de las mujeres en el parlamento [3]

	Cámara única o baja	Cámara alta o Senado	Ambas cámaras combinadas.
Promedio mundial	19.0%	17.8%	18.8 %
Américas	22.1%	21.5%	22.0 %

Actualmente nos enfrentamos a un Estado- Nación desgastado, que trata de buscar nuevas formas para incorporar y *resolver* el problema de la diversidad cultural retomando la política multicultural, basada en el modelo canadiense, que ha logrado crear puntos de encuentro entre las múltiples *diferencias.* Sin embargo, en el caso latinoamericano debido a su particular contexto y a sus diferentes luchas, esta fórmula no se ha podido aplicar de forma satisfactoria, y es que las diferencias tanto en lo económico, político, social y cultural América latina no tienen nada que ver con la realidad que viven los países de América del norte.

Por otro lado, es importante mencionar el valor que cobran los derechos y el reconocimiento de ellos frente a panoramas desiguales e inequitativos, representando un avance muy grande y a la vez un reto para consolidar el respeto y sobre todo su garantía, ya que los derechos consagran en sí mismos un discurso movilizador que recuerda a los

[3] Cártel *Mujeres en la política: 2010*, situación al 1° de enero de 2010. Organización de las Naciones Unidas, División para el Adelanto de la Mujer

miembros de una sociedad, que tienen la obligación de exigir el cumplimiento de sus derechos. Pero además, incluir a las mujeres implica darles un lugar como actoras sociales y políticas, haciendo visible su presencia y participación, lo que da un giro a las problemáticas y soluciones que integran la visión de ambos géneros.

Conclusión

La diversidad cultural es un elemento que enriquece las diferentes y variadas formas de ser latinoamericano, matizan las diferentes formas de ser mujer, la desigualdad y la pobreza enmarcan un difícil proceso en la lucha por obtener derechos iguales, sin embargo, la participación de las mujeres es un fenómeno que se inscribe dentro de las practicas que conducen hacia la construcción de una verdadera sociedad democrática, la cual incluye la representación equitativa en el ámbito de la toma de decisiones, la integración de padrones electorales, el sufragio efectivo, así como el acceso a cargos de representación popular y cargos comunitarios; todos estos, elementos necesarios para el ejercicio de una ciudadanía plena.

En este sentido, la incorporación de las mujeres en la toma de decisiones y en la esfera política es parte de un proceso gradual, en donde las prácticas de equidad e igualdad se han ido incorporando a la sociedad. Es importante mencionar que este fenómeno está envuelto en una serie de factores ideológicos, culturales e históricos que han repercutido enormemente en la invisibilización de las mujeres, en los diferentes espacios de la esfera pública, los cuales se acentúan de forma exponencial cuando el *ser indígena* o el ser *pobre* está presente. De aquí la importancia de adentrarnos en las peculiaridades que esto conlleva, los problemas a los que se enfrentan las mujeres y las limitaciones históricas y culturales que repercuten en el accionar de los derechos de las mismas, con la finalidad de generar una sociedad más inclusiva.

Referencias

Fernández, Ana María (2008), "Las mujeres y su relación con la política institucional", Sociológica, año 23, número 66,

Hernández, Aída (1996), "Cultura, género y poder en Chiapas: las voces de las mujeres en el análisis antropológico", Anuario del Centro de Estudios Superiores de Centroamérica y Chiapas,

Kymlicka, Will (1996), Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías, España, Paidos.

Sartori, Giovanni (1997), La sociedad multiétnica, pluralismo, multiculturalismo y extranjeros, México, Ediciones Taurus.



Ademán tomado de una residente a faldas de la malinche, explica como policías federales sacaron a familiares (a punta de pistola), ellos se dedican a la tala de árboles

Educación dentro del área de las humanidades: pensar críticamente en Latinoamérica

Diana Itzel Ramírez Hernández
Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla

Resumen: Hablar de Educación es un tema que no se agota pero que si se complementa y se fortalece a través del tiempo. Apostar por cambios agigantados ya no suena a ideas quiméricas. Hoy la educación ha dado cambios y giros en diversas direcciones mediante innovaciones, nuevas formas de enseñar y sobre todo, nuevas actitudes para hacerlo. Sin embargo, hoy en día falta responsabilidad social, falta compromiso con las generaciones actuales, falta pensar para solucionar y solucionar para vivir. Se soluciona pensando y pensando se llega hasta el más recóndito lugar donde se encuentran alojadas las alternativas de progreso. Comenzar a pensar de forma global para entender y atender los cambios locales será producto del pensar crítica y reflexivamente logrando así, la mejora de nuestras situaciones.

Palabras clave: educación; progreso; pensamiento crítico

*Este artículo originalmente fue publicado en nuestra primera época editorial, en Revista de Humanidades, ISSN 0719-0999, en diciembre de 2011.

Citar este artículo:

Cita sugerida
Ramírez Hernández, Diana Itzel. 2016. "Educación dentro del área de las humanidades: pensar críticamente en Latinoamérica". Colección "Primera época", *Humanidades Populares* 1 (1), 43-50.

APA
Ramírez Hernández, D. I. (2016). Educación dentro del área de las humanidades: pensar críticamente en Latinoamérica. *Humanidades Populares, 1* (1), 43-50.

Chicago
Ramírez Hernández, Diana Itzel. "Educación dentro del área de las humanidades: pensar críticamente en Latinoamérica". *Humanidades Populares* 1, no. 1 (2016): 43-50.

MLA
Ramírez Hernández, Diana Itzel. "Educación dentro del área de las humanidades: pensar críticamente en Latinoamérica". *Humanidades Populares* 1.1 (2016): 43-50.

Harvard
Ramírez Hernández, D. I. (2016) "Educación dentro del área de las humanidades: pensar críticamente en Latinoamérica", *Humanidades Populares,* 1 (1), pp. 43-50.

Somos hijos de nuestro presente, manipuladores circunstanciales y en algunas ocasiones alimentadores de sistemas imperantes. Sin lugar a duda, la educación es un tema que se ha quedado pendiente tanto en las prioridades gubernamentales como en los rubros institucionales.

Hoy se necesita anunciar la educación y no sólo denunciarla. Educar es una actividad de carácter holístico donde todas las partes se ven influidas por las decisiones que se toman diariamente. Toda persona que se dedica a la educación sabe que en las disciplinas se busca incorporar pensamiento para generar conocimientos; entonces, educar el pensamiento debiera ser una actividad realizada desde los primeros años de vida para irla desarrollando a lo largo de la misma. Educar el pensamiento no es tarea fácil, ni mucho menos cuando se necesita enfatizar en los elementos que ello conlleva.

Al hombre se le ha dotado de una herramienta que le ha permitido conocer nuevos horizontes, nuevas formas de saber, nuevas formas de vivir y desenvolverse: la razón. Característica única de su especie que ha quedado pendiente para su desarrollo, logrando así, generar problemas como: falta de imaginación, de creatividad, de saber justificar su entorno, de expresarse con claridad, de ser visionario al actuar, entre otros.

Ryle, (1971) se dio cuenta que existían determinadas destrezas de pensamiento, pero éstas sólo podían cultivarse en el interior de las disciplinas académicas específicas. En base a esto, es importante resaltar que para que se dé un resultado fructífero, se necesita comenzar desde las primeras edades. Por tal motivo, es de crucial importancia que el primer motor para generar pensamiento, sea la reflexión del por qué y para qué, y no únicamente la obligación del deber.

Desarrollar habilidades cognitivas entonces, es dar un paso agigantado en cuanto a educación se refiere, comenzar desde las primeras edades será un trabajo arduo y de tiempo, pero los frutos se verán reflejados en etapas posteriores. Además, hacer un seguimiento en toda la actividad cognitiva a desarrollar en la persona, logrará que se comience a tener una sociedad más fundamentada en decisiones argumentadas, con mayor visión crítica y analítica para la resolución de problemas y sobre todo, se tendrán personas que comiencen a pensar por ellas mismas con el propósito de mejorar.

Hoy en día, las áreas de las humanidades han sido desvaloradas y sometidas a construcciones y deconstrucciones de postulados. Se han visto rechazadas y remplazadas incluso por la educación misma. Sin embargo, se requiere resaltar que un área de las

humanidades para lo lograr pensamiento crítico, es la Filosofía, sin embargo, para que se mejore significativamente un pensamiento desde esta área, lo primero que se tiene que hacer es ampliar el lenguaje (sumar un lenguaje filosófico) y así, poder llevar a cabo la educación del razonamiento. Esto permitirá lograr que la estructuración de preguntas, la explicación de conceptos, la articulación de explicaciones y la relación de ideas estén fundamentadas y guiadas de forma adecuada, lo cual logrará un gran avance en desarrollo de habilidades cognitivas.

En esta línea, es necesario aclarar que el aprender a hablar bien, no supone notar la adquisición de una habilidad, sino, es demostrar que se tiene algo que decir. Entonces, comenzar a pensar por uno mismo, justificar las palabras y acciones, pueden ser actividades generadas por un pensamiento crítico que, a su vez, ya han sido indagadas por una reflexión filosófica.

Retomando a la Filosofía como parte importante para la ayuda del lenguaje, en relación con la enseñanza del pensamiento y siguiendo a Lipman, Sharp y Oscanyan (1980), quienes investigaron que se ha podido comprobar que, a quienes se les ha enseñado a razonar a través de la Filosofía, muestran un 80% en la mejora de su capacidad de razonamiento argumentativo, en relación a aquellos que no tuvieron una formación filosófica, se puede inferir que el diálogo indagador, reflexivo y fundamentado es necesario para llevar a cabo la educación del pensamiento.

En gran parte de las Instituciones educativas, no se enseña cómo pensar a los alumnos. Al comenzar con la enseñanza reflexiva, se podría asegurar que los procesos de enseñanza y aprendizaje se fructifiquen y den mejores resultados, resultados que lleguen a ser, no sólo de la enseñanza sin aprendizaje, ni viceversa, sino lograr un vínculo, para que este proceso se dé por medio de la enseñanza del pensamiento.

Es sabido por toda persona involucrada en la educación, que el fin último de las instituciones educativas, formales y no formales, es generar conocimiento. ¿Cómo logar que la educación no se centre sólo en generar productos de conocimiento (alumnos)? Es sencillo decirlo, un tanto difícil al llevarlo a cabo: si se enseña a los alumnos a pensar y a razonar, se podrá generar más conocimiento de lo que se pretende enseñar (memorísticamente) y el aprendizaje será significativo.

Es de suma importancia señalar, que no sólo basta la enseñanza del pensamiento reflexivo, es también menester, tener en cuenta que se trata de la educación de pensamiento *crítico*. Mientras tanto, es imprescindible darse cuenta de la necesidad de generar, educar, desarrollar y guiar el pensamiento crítico en los alumnos.

> Solamente el diálogo, que implica el pensar crítico, es capaz de generarlo. Sin él no hay comunicación y sin ésta no hay verdadera educación. Educación, que superando la contradicción educador-educando, se instaura como situación

> gnoseológica en que los sujetos inciden su acto cognoscente sobre el objeto cognoscible que los mediatiza… No existe educación sin sociedad humana y no existe hombre fuera de ella. (Freire, 1986: ----)

Nuestra Latinoamérica exige una educación de excelente calidad para que, por medio de ella, las personas puedan tener lugares más habitables, en los que puedan desarrollarse para mejorar su entorno y su calidad de vida, a partir de las necesidades existentes en su especificidad. La educación, a lo largo de la historia, ha sido concebida de distintas maneras, según la época, los objetivos, las metas y los intereses en los que se encuentra. En la antigua Grecia la educación era relacionada con la descripción de la verdad, con alcanzar la plena virtud y lograr la perfectibilidad del hombre.

Esto último tiene relación con lo que Caturelli (1982), definía como educación: "dar a la luz aquello que el hombre es… llevándolo hasta su máxima perfección posible". Sin olvidar que en la Grecia antigua uno de los objetivos de la educación era la felicidad. Objetivo que hoy en día sigue prevaleciendo y sin embargo, ha de empatarse con una realidad distinta, que merece una especial atención sobre sus formas propias, pues no se puede generalizar una idea sobre educación que surge de una región específica, frente a las variables que suceden a través del mundo y en este caso, en Latinoamérica.

Si se comienza este cambio desde la educación, se podrá hablar de una conciencia colectiva que buscará el logro de objetivos compartidos que permitan que la sociedad funcione equitativamente. Hablar de educación puede resultar un tema delicado y controversial, pues en cada institución se ponderan los contenidos, los métodos, las técnicas y la estructura de manera diferente.

En la educación todo influye y nada fluye, porque todo o educa o mal-educa. Por tal motivo, se requieren cambios en la metodología de los procesos de enseñanza y aprendizaje, para lograr comunidades de investigación y el interés de los estudiantes por éstas, donde el conocimiento y el pensamiento se den en un ambiente dialógico, donde la reducción y simplificación de las ideas, que ha implantado la educación tradicional, no tengan cabida.

Uno de los retos más grandes en la educación, es eliminar esquemas y hábitos mentales que no conduzcan a cuestionamientos de lo que se piensa y por qué se piensa. Es necesario comenzar a desarrollar un pensamiento desde los primeros años de vida académica. Los niños pueden aprender casi a cualquier edad y cualquier cosa que uno les desee enseñar, si se les muestra de la manera apropiada y necesaria para ser aprendida.

Es importante dejar en claro que para sembrar pensamiento crítico y posteriormente irlo desarrollando, no se requiere de una actividad de adoctrinamiento. Retomando la filosofía como modelo de reflexión y persuasión, la cual ofrece diferentes formas y alternativas para llevar a cabo el diálogo. Si bien, uno de los recursos primeros es la lógica, se debe entender

que se utiliza como un recurso para poder evaluar las inferencias que se hacen dentro del diálogo y no se pretende adoctrinar para que ello resulte de un modo tal, que parezca definido.

¿Para qué pensamiento crítico?, ¿por qué no basta la obtención de conocimientos específicos? Porque a partir de los resultados clásicos adquiridos por una idea impuesta de educación, parece ser menesteroso apostar por la práctica reflexiva y dialógica que plantea, mediante su metodología, un gran avance para la educación de manera local para que posteriormente, se extienda a lo largo de Latinoamérica. Esto significa que, por añadidura, mejorará el clima de la educación en nuestros pueblos, formando actitudes críticas en las personas para su vida diaria, donde su asombro no se vea saciado y puedan buscar nuevas formas de aprender y actuar que ayuden a mejorar nuestras regiones.

Apostemos por una mirada más incluyente y menos egoísta. Se requiere unificar las áreas, priorizarlas y llevarlas a la práctica. Es por ello que se propone gestionar un currículum más diverso (en cuanto a país), estandarizado (de acurdo a prioridades) y entrelazado (en cuanto a objetivos de lograr pensamiento más igualitario en base a necesidades).

Saciemos nuestra sed de conocimiento individual y colectivo. Busquemos alternativas unificadas que nos permitan tener conciencia de la mismidad, de nuestro entorno y de lo que nos rodea. Extendamos el pensamiento para que logremos pasos agigantados en la educación de México y de nuestros países vecinos. Que las alternativas educativas comiencen desde las planeaciones curriculares respetando la singularidad de cada lugar.

Para Bolivar (2008), diseñar un currículum consiste en convertir a todo un conjunto de aspiraciones en una sola propuesta, en la cual se establezca cómo poderse llevar acabo y cómo lograr que lo planificado ahí, esté dentro de la práctica. Así también, considera que es necesario tener en cuenta - sin perder de vista- la visión de lo que se pretende conseguir, ya que esto permitirá pensar en las herramientas necesarias para lograrlo.

Boginno (2006) aconseja: ajustar los propósitos y las estrategias didácticas a las posibilidades de aprender de las personas. Es por ello que se habla de adaptaciones curriculares, mismas que se dan a lo largo del desarrollo del currículum y que además, ofrecen una atención más minuciosa a las necesidades que se presentan en la institución y en cada nación.

Parafraseando a López Melero (2004): Sólo tienen sentido las instituciones educativas, si en ellas se comparten ideas y pensamientos, comportamientos, actitudes y vivencias. El lenguaje entre las personas está cargado de intencionalidad. Hay que enseñar a interrogar, hablar, pensar y decir.

La actividad crítica y reflexiva podrá expandir sus intereses –previamente argumentados-, tendrá más habilidad para unir conocimientos, para entrelazar ideas, para *criticar* opiniones, pero sobre todo para saber cómo, por qué y para qué tiene sentido su entorno.

> Normalmente, a los estudiantes se les enseñan contenidos (es decir, conocimientos y, especialmente conocimientos declarativos) y cómo hacer cosas (es decir, capacidades y estrategias, o conocimientos procedimentales). Lo que pocas veces adquieren es una comprensión de por qué un conocimiento es importante y cómo y cuándo se debe emplear. En resumen, carecen de conocimientos metacognitivos para saber cuándo deben emplear sus conocimientos declarativos y procedimentales y, en consecuencia, es improbable que vean el valor de estos conocimientos o que puedan retenerlos (…) enseñar a planificar (es decir, a formar y seleccionar estrategias) en vez de enseñar planes ya confeccionados también debe conducir a resultados positivos porque agrega a una dimensión metacognitiva a la tarea. (Das, 1998: 74).

Para asumir los cambios, deben adoptarse estrategias variables y estructuras flexibles (Pérez Lindo, 2003). Hay que apostar por un optimismo pedagógico crítico y reflexivo, que asuma las responsabilidades y los límites de la formación como agente de mejora para la sociedad. Lograr que su práctica posibilite y genere mejoras en nuestros pueblos. Intentemos generar una conciencia colectiva mediante programas y proyectos que nos atañan, que nos fortalezcan, que nos identifiquen, que nos respalden y sobre todo, que generen un pensamiento latinoamericano crítico orientado a la mejora de nuestras naciones. Esto puede parecer utópico, sin embargo, parece ser realizable, no de un solo impacto, sino en pequeñas y substanciales modificaciones que persigan el camino de esta formación de la conciencia crítica-reflexiva.

> Ella está en el horizonte. Me acerco dos pasos, ella se aleja dos pasos. Camino diez pasos y el horizonte se corre diez pasos más allá. Por mucho que yo camine, nunca la alcanzaré. ¿Para qué sirve una utopía? Para eso sirve, para caminar (Galeano, s/p)

Referencias

Accorinti, Stella; Lipman, Matthew; Freire, Paulo: Conceptos para la libertad. Antropos moderno, en: http://www.antroposmoderno.com/textos/lipmanfreire.shtml

Boggino, Norberto (2006), Como abordar problemas de escolarización desde el pensamiento de la complejidad. En: Boggino (comp.) Aprendizaje y nuevas perspectivas didácticas en el aula, Rosario, Homo Sapiens Ediciones. Cap. III.

Bolivar, Antonio (2008), La práctica curricular. En De la Herrán Gascón, Agustín. y Paredes Labra, Joaquín (coord.). Didáctica General. La práctica de la Educación Infantil, Primaria y Secundaria. Madrid, Mc Graw Hill.

Camacho, Hermelinda y Fontaines, Tomás (2006), Implementación de la estrategia Filosofía para Niños: una experiencia de aprendizaje. Educere, número 032, vol. 10, enero-marzo, pp. 91-96.

Caturelli, Alberto (1982), Reflexiones para una filosofía Cristiana de la Educación, Argentina, Universidad Nacional de Córdoba.

Cullen, Carlos (2000), Crítica de las razones de educar. Temas de filosofía de la educación, Buenos Aires, Paidós.

Enríquez, Pablo (2007), Entrevista a Walter Kohan, Doctor en filosofía: "La edad de los porqués". El diario de cuyo en Argentina. Recuperado el 10 de noviembre de 2001 en: http://www.filosofia.mx/index.php?/perse/archivos/entrevista_a_walter_kohan_doctor_en_filosofia_la_edad_de_los_porques/

Lipman, Matthew (2002), La filosofía en el aula, Madrid, Ediciones de la Torre.
López Melero, Miguel (2004), Construyendo una escuela sin exclusiones. Una forma de trabajar en el aula con proyectos de investigación, Málaga, Ediciones Aljibe.

Marías, Julián (2008), Historia de la Filosofía, Madrid, Alianza

Pérez Lindo, Augusto (2003), Universidad, conocimiento y reconstrucción nacional, Buenos Aires, Editorial Biblos.

Splitter, Laurence, Sharp, Ann (1996), La otra educación. Filosofía para niños y la comunidad de indagación, Argentina, Ed. Manantial.



Jugando con tierra y aprendiendo de ella

Trabajo y alienación. Entre la afirmación y la negación de la esencia humana

David Guzmán Rosas
Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa

Resumen: Latinoamérica debe ser pensada desde sus propios habitantes a fin de provocar un compromiso real hacia ella. Con esta premisa en mente, debemos analizar y reflexionar sobre los distintos elementos sociales (política, cultura, educación, economía…) que interactúan en nuestra región geográfica y que no son similares a otras latitudes. Este ejercicio del pensamiento será el fundamento de dos formas de abordar nuestra realidad latinoamericana: primero, será una herramienta teórica que nos permita estudiar con detalle y profundidad, las diferentes dimensiones humanas propias de nuestra situación (arte, trabajo, lenguaje, cosmovisión…) y en segundo lugar, será un discurso filosófico que se suma a la tarea real por concretar un pensamiento original y autentico sobre nuestra identidad.

Palabras clave: Latinoamérica, trabajo, alienación, enajenación, capitalismo

*Este artículo originalmente fue publicado en nuestra primera época editorial, en Revista de Humanidades, ISSN 0719-0999, en diciembre de 2011.

Citar este artículo:

Cita sugerida
Guzmán Rosas, David. 2016. “Trabajo y alienación. Entre la afirmación y la negación de la esencia humana”. Colección “Primera época”, *Humanidades Populares* 1 (1), 52-64.

APA
Guzmán Rosas, D. (2016). Trabajo y alienación. Entre la afirmación y la negación de la esencia humana. *Humanidades Populares, 1* (1), 52-64.

Chicago
Guzmán Rosas, David. “Trabajo y alienación. Entre la afirmación y la negación de la esencia humana”. *Humanidades Populares* 1, no. 1 (2016): 52-64.

MLA
Guzmán Rosas, David. “Trabajo y alienación. Entre la afirmación y la negación de la esencia humana”. *Humanidades Populares* 1.1 (2016): 52-64.

Harvard
Guzmán Rosas, D. (2016) Trabajo y alienación. Entre la afirmación y la negación de la esencia humana”, *Humanidades Populares,* 1 (1), pp. 52-64.



Los grandes sistemas filosóficos surgieron por una actitud de compromiso ante una realidad, histórico-cultural cuyos problemas habían obligado a reflexionar, a hacer filosofía; la historia de las ideas filosóficas latinoamericanas ofrece un horizonte, que no es inferior en nada al que ofrece la historia de las ideas europeas, simplemente distinta, porque es expresión de una experiencia humana que corresponde a otra situación que no es la del hombre europeo.

No nos concentremos únicamente en esa búsqueda de autenticad del pensamiento respecto al de otros continentes; nuestro ejercicio filosófico pudiera resultar enajenante, ya que los pensadores se han preocupado por realizar poderosos intentos para justificar un orden social o para reformarlo. Pero se han olvidado de examinar aquellas categorías que construyen nuestra realidad actual: la cultura, la economía y la política deben estructurarse en conceptos que puedan ser estudiados a partir de una postura objetiva, es decir, debemos entender que su constitución y funcionamiento dentro de la sociedad, debe estar orientado al bienestar y desarrollo permanente del individuo. La fragmentación de la actividad económica, cultural y política podría traducirse en trabajo, lenguaje y organización social. Estos conceptos son un ejemplo de actividades que han consolidado a la especie humana, como la única capaz de transformar al mundo, de acuerdo a sus intereses y necesidades; empecemos por agregar a esta capacidad transformadora, la capacidad análisis y reflexión y seamos capaces de establecer un discurso crítico de nuestra actividad.

Por lo tanto, dedicar este artículo se dedicará a profundizar en el concepto de trabajo y cómo permite la aparición del fenómeno de la alienación. Se entiende por trabajo cualquier actividad realizada por el ser humano, tanto en el plano físico como en el intelectual, destinada a transformar la naturaleza para su mayor bienestar posible; si bien es cierto que el trabajo es un concepto universal que hace referencia a cualquier ámbito de nuestra vida, su utilización está íntimamente relacionada con el ámbito de la economía, donde se entiende por trabajo, cualquier actividad que se realiza en búsqueda de una remuneración, es decir, se define como trabajo a la producción de bienes y servicios a cambio de dinero.

La etimología del concepto trabajo proviene de la palabra *tripaliare,* la cual hace referencia a un elemento de tortura, utilizado en la Edad Media, basado en tres palos, con la finalidad de castigar, por lo cual su concepto lleva consigo una relación con el cansancio, esfuerzo o sacrificio, motivado por el origen de su nombre antiguo.

El trabajo es parte de la esencia del hombre, pues lo ubica como un ser que busca constantemente la plena realización, no únicamente en el ámbito técnico y progresista,

sino como un ser útil para los demás (servir y ser servido). Por lo tanto, el hombre es el único animal que es capaz de transformar la naturaleza para su propio beneficio, perfeccionando sus técnicas y aumentando la producción para su propio provecho, característica que lo distingue del resto de los animales que actúan principalmente por instintos.

El hombre es esencialmente un ser de acción, pero su realidad no le viene dada o determinada genéticamente, es más bien consecuencia de lo que él mismo ha realizado; el hombre es un ser productivo y el trabajo no es otra cosa que la transformación de la realidad, para la satisfacción de sus necesidades, transformando la realidad se transforma a sí mismo. La felicidad, la perfección humana, su propio bien, no le viene a éste propiamente de la pasividad sino de la acción.

El problema es que el lugar en el que el hombre ha de realizarse, no lo experimenta como el ámbito de la creatividad y de la autorrealización, más bien lo ubica como el lugar del sufrimiento y de la limitación de sus facultades físicas y espirituales. Una razón de esta esencial insatisfacción, radica básicamente en que, en las sociedades de explotación, el sujeto vive la "actividad personal" o trabajo como algo que propiamente no le pertenece a sí mismo.

En las sociedades de explotación el trabajo ya no expresa las facultades humanas; tanto el trabajo como sus productos se observan como algo ajeno al sujeto productivo, a su voluntad y sus proyectos. En el acto de la producción, el trabajador experimenta su propia actividad como algo ajeno y que no le pertenece, es decir, el producto del trabajo se convierte en un objeto extraño que lo domina. Por lo anterior, considero que existen elementos suficientes que nos permitirán discutir y reflexionar acerca del trabajo como actividad transformadora del mundo y del hombre, así como el aspecto negativo que recubre dicha actividad: la alienación o enajenación. Para esta tarea, es preciso que consideremos el carácter humanista y filosófico del concepto trabajo, dejando para una posterior reflexión su contenido económico y político; será necesario que nos apoyemos en el pensamiento filosófico de Karl Marx, para poder profundizar con mayor detalle el impacto negativo del trabajo en una sociedad de explotación, en una sociedad como la nuestra, una sociedad capitalista.

La reflexión en torno al trabajo ocupa un lugar muy destacado en los trabajos del filósofo alemán. Sus reflexiones serán el punto de partida para este artículo, que intenta exponer algunas consideraciones acerca de la situación del trabajo en las sociedades contemporáneas.

El trabajo como actividad esencialmente humana

No es otra cosa que la esencia del hombre y el fundamento de la sociedad; podemos afirmar que el hombre es un animal que trabaja y es en su trabajo sobre el mundo objetivo que el hombre se revela como un ser transformador. Debido a esta actitud es que la naturaleza se le aparece como obra suya y como su realidad, sin embargo, así como los

demás animales, el hombre es parte de la naturaleza y como ellos, está motivado por la necesidad de sobrevivir y reproducirse.

Sin embargo, lo que lo hace diferente a las demás especies, es la amplia variedad de maneras en que los seres humanos pueden satisfacer sus necesidades. Esto es así, porque los seres humanos son criaturas conscientes y autoconscientes, de tal forma que pueden cambiar y mejorar sus métodos de producción, gracias a su capacidad mental superior; la conciencia es inseparable de la actividad productiva que realizan los seres humanos.

La proposición de que los hombres y mujeres son, antes que nada, productores, desafió las suposiciones sobre la sociedad que habían sido aceptadas por casi todos los pensadores anteriores. Aristóteles había definido al hombre como un animal racional, esta definición separa el poder de pensar y razonar de las demás actividades, y específicamente de las faenas cotidianas de trabajo manual a que ha sido condenada la mayoría de la humanidad a través de la historia.

Aristóteles era producto de la sociedad esclavista, debido a que la clase dominante en el mundo antiguo despreciaba el trabajo manual como una actividad apta sólo para esclavos (la definición legal romana de un esclavo era *instrumentum vocale,* una herramienta que habla). La imagen aristotélica del buen hombre es la de un propietario de esclavos quien, libre de la necesidad de trabajar para vivir, puede dedicarse a los asuntos superiores de la mente; la separación entre trabajo manual y mental es en sí misma un reflejo de las sociedades clasistas en que vivieron y era hecha por todos los grandes filósofos burgueses, de Descartes a Hegel.

Todos coincidían en que una vida dedicada a la reflexión y al trabajo mental era lo más importante para los seres humanos y todos suponían que otro haría el trabajo para proveerles los bienes materiales (alimentos, ropa y casa), que necesitaban para dedicarse a la búsqueda de la verdad.

Una perspectiva distinta del trabajo surge a partir del proyecto filosófico de Marx, que observó el trabajo productivo como algo fundamental de los seres humanos; considera el trabajo como el vínculo que nos une a la naturaleza, debido a que el hombre vive de la naturaleza, significa que ésta no sólo es el sustento de la vida, sino la vida misma y estaremos unidos a ella en constante intercambio de bienes, hasta nuestra muerte. El trabajo humano transforma, no solo a la naturaleza, altera a los mismos sujetos, lo que implica una relación doble: por un lado es una relación con lo natural y por el otro es una relación con lo social, esto último se refiere a la cooperación entre individuos diversos, no importa bajo qué condiciones, ni de qué manera y para qué fines.

Al analizar la sociedad, debemos dar la mayor atención a la forma en que la producción está organizada. Siguiendo el proyecto marxista, debemos atender las relaciones sociales de producción como la relación de explotación entre "señor y siervo" o capitalista y trabajador. Si la producción es una actividad social, una serie de cambios en la organización de la producción provocará cambios en la sociedad, es decir, se afectarían las creencias, deseos y conductas de la gente.

¿Qué ocurre con la forma de producción actual? en la sociedad capitalista el obrero está obligado a vender al empresario su fuerza y sus destrezas, no controla ni el producto de su trabajo ni su trabajo mismo, lo que debería ser su "actividad vital", mediante la cual afirmaría su humanidad, viene a ser un medio para un fin. Al caer en este estado de indiferencia con respecto de su actividad y su producto, ocurre un proceso de extrañamiento y de enajenación.

El trabajador se ha alienado así de su naturaleza humana, ya que desconoce la forma de su trabajo, no le es propia ni mucho menos refleja un carácter humano. Lo que sigue es el proceso de alienación hacia los demás seres humanos, esto constituye la base de la relación entre obrero y capitalista, donde el que no trabaja, controla y obtiene ganancias del trabajo de otros. Para Marx, el capitalismo es un sistema en que el obrero es dominado por los productos de su propio trabajo, que ahora toman la forma de un ser extraño, el capital.

Esta visión, desarrollada poderosamente en los *Manuscritos de 1844*, se encuentra también en los escritos tardíos de Marx, incluyendo *El capital*. Pero su análisis del trabajo enajenado todavía lleva la marca de su pasado filosófico; en primer lugar, en los *Manuscritos* el argumento está construido a base del contraste entre la naturaleza humana según es -rebajada, distorsionada, alienada- y según debería ser.

El capitalismo se presenta como un orden antinatural, donde la mayoría no puede satisfacer las genuinas necesidades humanas; se trata de un sistema político, económico y social que crea las condiciones materiales y sociales para su auto-mantenimiento. Una implicación del análisis del trabajo enajenado, es que los capitalistas también se encuentran enajenados y condenados a vivir una vida --menos que humana— rebajada. Esto nos abre el camino hacia un análisis del concepto "alienación" y de cómo se ha colocado al hombre como una herramienta más dentro de la compleja maquinaria que es el capitalismo.

Alienación o pérdida del sujeto

Algunos consideran que el significado de la palabra "alienación", que es lo mismo que "enajenación", es un término de origen jurídico derivado del latín *alienus*, que significa: ajeno, o que pertenece a otro y que es aplicable en las transacciones de ventas o de cesiones, en este tenor, alienar un objeto equivale a obsequiarlo o venderlo.

Otros consideran que el significado de la palabra "alienación", servía para definir a la persona insana; *aliéné*, en francés, *alienado* en español, son las palabras utilizadas para designar al enfermo mental, a la persona alienada. En inglés, *alienist*, es el término que se utiliza para referirse al médico que se dedica al estudio y curación de enfermedades mentales, es decir, entendemos que se habla de alienación como sinónimo de pérdida de juicio o locura y el alienado es el enfermo mental cuya mente está escindida.

La persona alienada percibe al otro y a sí mismo, no como lo que son en realidad, sino distorsionados. El hombre que ha perdido el juicio es el hombre alienado; se trata de la persona que se ha perdido completamente como centro de su experiencia; que ha perdido el sentido de sí.

En la Edad Media el término fue utilizado, en ocasiones, para indicar un grado de la ascensión mística hacia Dios. En esta época el concepto de enajenación era equivalente al fenómeno mental llamado éxtasis. La palabra "alienación" fue usada por Hegel, Feuerbach y Marx no para referirse a un estado de pérdida completa de juicio o de trastorno mental: se denomina alienación o enajenación, en términos muy generales, a la condición del hombre en la cual su propio acto se torna para él en un poder extraño, que se ubica por encima y contra él, en lugar de ser controlado por él.

La alienación puede ser entendida como un sentimiento, una experiencia de aislamiento, impotencia y frustración, como una pérdida de control de la propia vida e incluso como la sensación de distanciamiento de la sociedad o de nosotros mismos. El estudio de la alienación sirve para darnos cuenta de una categoría fundamental, que nos sirve para hacer una crítica a la cultura moderna y en particular a la cultura capitalista, en donde podemos encontrar que la enajenación, la vivimos en la vida cotidiana y en donde además ésta nos sirve para justificar la pasividad, la posición de victimas ante el poder político o el poder económico y la imposibilidad de transformar el mundo.

La noción hegeliana de enajenación se expone principalmente en la *Fenomenología del espíritu*, en donde Hegel utiliza los términos *Entäusserung* "enajenación" y *Entfremdung*, "extrañamiento". La clave de la dialéctica hegeliana se encuentra en el concepto de alienación, porque la dialéctica es el proceso y la alienación es su motor, el cual sólo puede ser movido por el principio de negatividad.

Para Feuerbach, la alienación es la proyección que de una manera involuntaria hace el hombre de sus productos y de su propia actividad, para después tomarlos como cosas en sí y someterse a ellos. La principal enajenación para él es la religión.

Los conceptos de enajenación en Hegel y Feuerbach, influyeron en Marx para la elaboración de su propio concepto, quien ya en sus primeros escritos se refirió a éstos, especialmente en los *Manuscritos Económicos-Filosóficos*, escritos en París en el año de 1844; en el capitalismo la idea de naturaleza humana queda alienada o fetichizada y de aquí surge la idea del fetichismo de la mercancía.

El producto de la práctica humana, cuando se convierte en mercancía, es decir, cuando se vende en un mercado, esconde su origen humano y se contrapone al hombre como objeto natural con leyes propias. Marx descubre que es el capitalismo el principal origen de la enajenación, es decir, como consecuencia del capitalismo, el ser humano se encuentra, no sólo ajeno a sí mismo, sino también a los demás hombres, y al mundo que él mismo ha creado y transformado.

La crítica de Marx se ejerce sobre el tema central de las alienaciones. El concepto de alienación es de gran importancia dentro del sistema marxista, porque esta temática de la alienación se prolonga como una constante desde los primeros escritos, hasta la obra de madurez y es uno de los signos más claros de continuidad dentro de su pensamiento.

El carácter general del pensamiento de Marx es esencialmente crítico, la crítica constituye un elemento importante dentro de su pensamiento y de su método filosófico, prueba de ello es que su obra más importante, *El capital*, tiene por subtitulo *Critica de la economía política*. Marx se mostraba crítico de toda la filosofía anterior por considerarla meramente especulativa, teórica y desvinculada de la realidad, por tal motivo, pretendía que la filosofía tuviera un rol activo dentro de la realidad, su objetivo no era sólo teórico, sino práctico: transformar la realidad.

La suya era una filosofía de la *praxis*, de la acción. En este caso, Marx centra sus esfuerzos en llevar a cabo una crítica de las alienaciones, pero ¿qué entendemos por alienación? el termino alienación hace referencia a estar "fuera de nosotros", es decir, a perder nuestra esencia como seres humanos; "alienado" es aquel que ha perdido su propia dimensión como ser humano, que es otro y que no es propio de su esencia.

Este término ha sido empleado en diferentes momentos dentro de la historia de la filosofía. Séneca y Cicerón hablaron de la alienación como de una "transferencia de la propiedad", algo que, Rousseau usará más tarde en el siglo XVII para indicar la cesión de los derechos naturales a la comunidad mediante el contrato social. Adam Smith, en su investigación sobre la riqueza de las naciones, ya señalaba, al hablar de la Edad Media, en la que notaba que el vasallo no se puede alienar sin el consentimiento de su superior. Para Kant, la alienación es la transmisión de la "propia propiedad" a otro. "La alienación humana es la condición del hombre en donde éste se convierte en un *objeto vendible" (*Pinón, 1983: 162).

Lo que me interesa es abordar el concepto de alienación que Marx utilizó y para esto debemos estudiar el concepto utilizado por Hegel: el término "alienación" indica el extrañamiento de sí mismo, de la conciencia, pues se considera como una cosa. Este extrañamiento constituye una fase del proceso que va de la conciencia a la autoconciencia.

Tanto para Marx como para Hegel, este concepto describe la siguiente situación que le puede sobrevenir a un sujeto: cuando no se posee a sí mismo, cuando la actividad que realiza le anula, le hace salir de sí mismo y convertirse en otra cosa distinta a la que él mismo es, decimos que dicho sujeto está alienado; la alienación describe la existencia de una escisión dentro de un sujeto, de un no poseerse totalmente y como consecuencia de ello, comportarse de un modo contrario a su propio ser.

Aunque Marx tomó este concepto de Hegel, hay importantes diferencias en el modo en que ambos filósofos lo interpretaron: para Hegel el sujeto de la alienación es la Idea (Dios), para Marx el sujeto es el hombre: "*El hombre, por medio de la alienación, ya no adquiere como en Hegel, una nueva determinación que lo enriquezca… la alienación es un estado que de ninguna manera puede salvar o liberar al hombre*" (Pinón, 1983: 171).

Para Hegel, la alienación consiste en el procedimiento por el cual la Idea se hace otra cosa radicalmente distinta de sí, se enajena y se hace naturaleza: "*la Idea Absoluta es la primera realidad (que en su sistema ocupa el lugar de Dios) que, al negarse a sí misma, o sea alienándose, se objetiviza en la naturaleza*" (Pinón, 1983: 164). La naturaleza es una manifestación o auto-alienación del Espíritu y el hombre, a su vez, es Espíritu en cuanto es objetivación o alienación de la naturaleza y la cultura nos sirve como ejemplo de que "*el espíritu del hombre se ha objetivado*" (Hegel, 1966: 288-291).

El momento de la alienación en Hegel, es el momento de la diferencia, del rompimiento entre sujeto y substancia, es el instante en que el sujeto se exterioriza, se objetiviza, se enajena. Consiste en la escisión entre el sujeto y la substancia que son los dos polos de lo real (espíritu-materia) y que trata de reconciliar.

La alienación en Hegel (1966), comprende dos momentos: primero, el de la separación y el de la objetividad. La alienación del espíritu en el espacio es la naturaleza y la alienación en el tiempo es la historia. El espíritu, por medio de la alienación, pasa a ser "objeto", se convierte en el "otro" y es "objeto" de sí mismo. El segundo momento, es el de la superación de la alienación. Quiere decir que se suprime o se supera la "objetividad", y con esto el espíritu vuelve a su unidad. Este es el momento que Hegel denomina como el salir del espíritu.

La alienación es un momento, una fase a través de la cual la autoconciencia se coloca a sí misma como objeto, pero está consciente de que el objeto es sólo un paso provisional, porque no es otra cosa que su propia auto-alienación. La alienación en Hegel, se encuentra en el hecho de que el espíritu, al no reconocer su propia obra, la considera extraña, que no es suya y por lo tanto, el espíritu se ha vuelto extraño a sí mismo; es el hombre que al tratar de superar y someter a la naturaleza, al querer transformarla por medio del trabajo, adquiere esta conciencia de superioridad sobre la ella y es por medio del trabajo que el hombre suprime esta forma existente que le es opuesta, como si fuese una cosa extraña.

Sin embargo, el hombre, a pesar de que vive en un mundo que el mismo ha constituido por medio de su trabajo, se "siente" y se encuentra ajeno a este mundo, le sigue siendo extraño, no le pertenece. Esto se debe a que el hombre se encuentra alienado.

Hegel coloca su concepto de alienación como un proceso llevado a cabo por el pensamiento, no como un acontecimiento real y efectivo, que en este mismo pensamiento se supera y se resuelve. Ha introducido el principio del hombre como un ser creador de su propia realidad histórica, porque es el hombre el que por medio de su actividad, ha creado y transformado el mundo histórico y social.

El concepto de alienación es central dentro del pensamiento de Hegel, porque es el elemento que nos permite entender el devenir, es el medio por el cual se explica el desdoblamiento y la manifestación del espíritu, porque la alienación es la realización del espíritu en el tiempo y el espacio. El espíritu para poder obtener una conciencia de sí mismo, necesita interactuar con lo absoluto, como lo es la relación sujeto-objeto, así el

espíritu se enajena de sí mismo y esto da como resultado la creación de objetos para hacerse consciente de sí mismo.

Es aquí donde observamos el proceso dialectico: el espíritu necesita crear (objetivarse), para que de esta forma encuentre su reflejo en esas creaciones, en esos objetos y esto es precisamente lo que da origen al concepto de trabajo:

"El hombre es producto de la actividad creadora del espíritu. El hombre mismo se crea, se hace por medio del trabajo… Por el trabajo el hombre expresa su esencia. Lo que no ha hecho la autoconciencia, lo ha hecho el trabajo: realizarse por medio de una continua auto-realización, que es el trabajo" (Hegel, 1966: 169). Podría decirse que en Hegel, la alienación adquiere un matiz positivo, lo que no ocurre del mismo modo con Marx.

Para Marx, la alienación no puede superarse solamente con el pensamiento y solo podrá superarse en la medida en que se evalué y se tomen acciones que se propongan cambiar las condiciones de una sociedad dominada por el objeto, el sujeto es quien debe dominar el objeto y no debe escapar de su control, ni mostrársele ajeno o extraño. A diferencia de Hegel, que considera la alienación como un concepto positivo, que es objetivación en busca de realización, para Marx es una situación en la que el hombre se ha perdido.

Marx también se encarga de señalar un error dentro del concepto de alienación usado por Hegel, que consistía en una confusión respecto al uso del término "objetivación" con el de "enajenación":

> Hegel ha cometido el error de confundir la objetivación, que es el proceso por el cual el hombre se convierte en cosa, esto es. Se expresa o se exterioriza en la naturaleza por medio del trabajo, con la enajenación (alienación), que es el proceso por el cual el hombre resulta extraño a si mismo hasta el punto de no reconocerse. En tanto la objetivación no es un mal o una condena por cuanto constituye la única ruta por la que el hombre puede realizar su unidad con la naturaleza, la enajenación (alienación) es, en cambio, el daño o la condena mayor de la sociedad capitalista (Abbagnano, 2004: 369)

En Marx la alienación se refiere a la explotación del hombre por el hombre, se refiere a la pérdida de autonomía y libertad de una clase social, como consecuencia de la explotación a la que le somete otra clase social, principalmente por el hecho de existir la propiedad privada de producción.

La aparición de la propiedad privada se produce en una circunstancia social totalmente nueva y que sólo podrá eliminarse con la abolición de dicha forma de propiedad: la propiedad privada produce la enajenación del trabajador, ya sea porque escinde la relación del obrero con el producto de su trabajo (que pertenece al capitalista), porque el trabajo así entendido sigue siendo extraño al trabajador, no es parte de su naturaleza.

El concepto de enajenación o alienación del que parte Marx es el que acuñó Feuerbach, ya que se sitúa en el plano de lo antropológico, como lo veremos más adelante, y también

por que toma la estructura del proceso de enajenación que se encuentra en los *Manuscritos de 1844*:

a) Objetivación del sujeto en el producto de su actividad.
b) Objetivación como enajenación o extrañamiento.
c) Acción inversa del objeto sobre el sujeto que se traduce en el empobrecimiento, sumisión o desposesión de éste (Sánchez Vázquez, 2003: 500).

El trabajo en la sociedad capitalista es totalmente enajenante, por esta razón piensa Marx que la principal alienación es la económica, sin embargo, no es la única. La alienación económica se refuerza y fortalece a través de la alienación político-jurídica, esto se debe a que las leyes favorecen a las clases dominantes en contra de las clases trabajadoras, los individuos ceden sus derechos al estado y es aquí donde se produce la falacia que sirve como refuerzo de su opresión económica, ya que las leyes sólo protegen los derechos de la clase dominante y dejan desamparado al trabajador.

Estas alienaciones se fundan, por último, en la religión, ya que justifica los valores burgueses: respeto a la propiedad privada y al hombre honrado que cumple las leyes, aunque esto implique la explotación del trabajador. La alienación religiosa le prescribe al trabajador la resignación y la caridad con la promesa de que, cuanto más sufra en esta vida, más gozará la vida eterna.

La religión actúa como un narcótico o droga, evitando que el obrero adquiera conciencia de su condición injusta y luche por sus derechos. La religión no forma parte de la esencia humana, está en estrecha relación con la organización denominada “superestructura”, manteniendo las injusticias sociales en nombre de una salvación en el más allá, en el paraíso.

Conclusión

Inmersos en el capitalismo, en esta crisis económica y financiera que está conmoviendo al mundo entero y con ello, a nuestra América Latina, considero valioso hacer una reflexión acerca del trabajo y el proceso de alienación, así como de la obra de Karl Marx. La gran contribución del joven Marx, será analizar el problema de la alienación desde una perspectiva social y no tan sólo desde un enfoque filosófico. La alienación es una situación de sujeción, de estar privado, Marx vincula este problema con la situación de trabajo en su forma capitalista. Mientras que para Hegel la alienación pasaba mayormente por la relación entre “el amo y el esclavo”, Marx la vincula con la praxis capitalista, asimismo, grandes teóricos en Latinoamérica han seguido desarrollando sus ideas a partir de nuestro horizonte propio, tales como Adolfo Sánchez Vázquez, Bolivar Echeverría y Enrique Dussel, entre otros. Éste es un pensamiento que es necesario formular, partiendo de nuestras necesidades, pues desde del pensamiento clásico, somos pensados como la periferia,

como aquello que se encuentra fuera y no produce un pensamiento propio, más bien, re-produce los sistemas de pensamiento "canónicos", que son los suyos.

Se trata, en síntesis, de un proceso de deshumanización del trabajador. Marx parte de la constatación de un hecho económico contemporáneo: cuanto más avanza el capitalismo, más se empobrecen los trabajadores (no es novedad en días en los que la riqueza total de unos cuantos multimillonarios equivale a la suma de ingresos de casi la mitad de la población mundial). La riqueza mal repartida crea pueblos en condiciones de miseria, como sucede en Latinoamérica misma, aun cuando tengamos a dos de los personajes más ricos del mundo en México y en Brasil.

El punto principal del estudio de Marx es que, en el capitalismo, el trabajador en persona corre la misma suerte que los objetos materiales producidos: el trabajador se convierte en una mercancía más barata, cuantas más mercancías produce. El proceso de producción y de objetivación, aparece como pérdida del objeto y servidumbre para éste; el trabajador deviene en siervo de su objeto.

La alienación del trabajador, que se traduce a todo un pueblo, en la economía capitalista, se basa en esta disparidad entre la fuerza productiva del trabajo, que crece con la expansión del modo de producción actual y la falta de posibilidades, por parte del trabajador, para ejercer control sobre los objetos que produce. El producto del trabajador es un objeto extraño y se convierte en un poder independiente frente a él. El trabajador no puede disponer de sus productos, carece de control sobre ellos, puesto que son los capitalistas los que se adjudican el poder sobre éstos, de manera que no puede beneficiarse de ellos. El objeto no le pertenece, pese a que ha invertido su fuerza de trabajo, las horas de trabajo que se cosificaron y la mercancía sólo engrosan el poder del burgués, que sigue *in cerscendo*.

El mismo trabajador es tratado como un artículo que se compra y se vende en el mercado, no tiene ningún poder para decidir el destino de lo que produce. De modo que cuanto más produce el trabajador, tanto menos le queda para consumir; cuanto más valores crea, tanto más sin valor, tanto más indigno es él, siguiendo la lógica del mercado.

Por otro lado, el trabajador se aliena en su misma actividad productora; si el producto del trabajo es la alienación, la producción misma ha de ser la alienación activa. La actividad productiva no ofrece satisfacciones que hagan posible al trabajador desarrollar libremente sus energías físicas y espirituales, ya que se trata de un trabajo impuesto solamente por la fuerza de circunstancias externas. El trabajador vive el trabajo como un sufrimiento, alienación en la actividad misma, que es controlada por el burgués. El trabajo viene a ser un medio para un fin y no un fin en sí mismo.

Además, en el vínculo con el género humano, las aptitudes del hombre se ven afectadas por el trabajo capitalista, sin conseguir desarrollar sus potencialidades humanas, convirtiéndose casi en una bestia trabajadora, en *homo faber*. En el capitalismo, las relaciones humanas tienden a quedar reducidas a operaciones de mercado: el dinero fomenta la racionalización de las relaciones sociales. El carácter global del capitalismo, su

"textura cosmopolita", exige una crítica constante y seria a los fenómenos propios de su naturaleza, ya que el trabajo acompaña al proceso de expansión del capitalismo y la cultura global. Esto es un problema que nos incluye a todos, no únicamente a Latinoamérica, pero es en estas latitudes donde más se ubican esas sociedades de explotación, en donde el trabajo es una prisión para el sujeto que lo arrastra a la pobreza y la miseria. Es por ello que es preciso tomar consciencia como pueblo latinoamericano de nuestra situación en el mundo, no sólo recogiendo fragmentos de teorías de fuera, sino apropiándolas a nuestro sistema de manera crítica, dialogando con ellas a partir de nuestra ubicación y necesidades propias. Es así, que en este trabajo he tomado aquello que me ha parecido pertinente para pensar nuestra realidad, el sistema marxista es vital, ya que permite una visión abierta y el diálogo con aquellos teóricos latinoamericanos que ocupo para mi trabajo.

Referencias

Abbagnano, Nicola (2004) *Diccionario de Filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica.

Hegel, G.W.F (1966), *Fenomenología del Espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica.

Piñón, Francisco (1983), "La fenomenología de la alienación y la crítica del fetichismo en el pensamiento de Hegel y Marx", *Economía: Teoría y Práctica*, núm. 3, otoño. pp. 161-183.

Sánchez Vázquez, Adolfo (2003), *Filosofía de la Praxis,* México, Siglo XXI.



Porque en la piel se puede ver lo fuerte que somos

Discurso en el arte contemporáneo

Angélica Marengla León Álvarez
Universidad Autónoma del Estado de México

Resumen: este texto aborda la producción de discursos alrededor del fenómeno artístico en el ámbito contemporáneo, considerando que el arte se ha expandido hacia territorios mentales y procesuales, preocupándose por acentuar tanto su movilidad, como la reflexión en torno a su quehacer. Así, la necesidad de creación de discursos en el contexto actual, resulta innegable, pues desde su origen, el arte se ha caracterizado por la producción incesante de planteamientos discursivos que intentan significarla, sólo que, en la actualidad, se necesita además una suerte de aglutinantes teóricos que unifiquen la diversidad de manifestaciones emergentes. Tradicionalmente, los encargados de la reflexión en torno al fenómeno artístico eran críticos, historiadores y teóricos del arte pero, a últimas fechas, también en Latinoamérica esta labor se ha extendido a curadores y artistas; de tal forma, el presente texto intenta indagar en las particularidades que implica la producción discursiva desde el ámbito curatorial, pero, sobre todo, a la reflexión del artista sobre su propio quehacer.

Palabras clave: arte contemporáneo; discurso curatorial; artes

*Este artículo originalmente fue publicado en nuestra primera época editorial, en Revista de Humanidades, ISSN 0719-0999, en diciembre de 2011.

Citar este artículo:

Cita sugerida
León Álvarez, Angélica Marengla. 2016. "Discurso en el arte contemporáneo". Colección "Primera época", *Humanidades Populares* 1 (1), 66-73.

APA
León Álvarez, A. M. (2016). Discurso en el arte contemporáneo. *Humanidades Populares, 1* (1), 66-73.

Chicago
León Álvarez, Angélica Marengla. "Discurso en el arte contemporáneo". *Humanidades Populares* 1, no. 1 (2016): 66-73.

MLA
León Álvarez, Angélica Marengla. "Discurso en el arte contemporáneo". *Humanidades Populares* 1.1 (2016): 66-73.

Harvard
León Álvarez, A. M. (2016) "Discurso en el arte contemporáneo", *Humanidades Populares,* 1 (1), pp. 66-73.



El interés de este texto se dirige hacia la producción artística contemporánea, así como a los discursos sobre los cuales se sustenta, de esta forma, habría que reflexionar acerca de los posibles desplazamientos de los que se ha valido el arte ubicándose en un espacio liminar que dificulta su identificación dentro de la categorías tradicionales, como son la pintura, la escultura y la gráfica.

El arte se ha definido tradicionalmente a partir de su propiedad matérica, reconociéndose como el dominio de un oficio, sin embargo, este criterio es insuficiente para abarcar el espectro de lo que implica su práctica actualmente.

Habría que considerar entonces que el arte en general, se ha expandido hacia territorios mentales y procesuales, preocupándose por acentuar tanto su movilidad, como la reflexión en torno a su quehacer, lo cual ha cobrado una fuerza inusitada en las últimas décadas.

La necesidad de creación de discursos en el contexto artístico actual, resulta innegable, sin embargo, esto no es nada nuevo, puesto que desde su origen, el arte se ha caracterizado por la producción incesante de planteamientos discursivos que intentan significarla, sólo que, en la escena contemporánea, se necesita además una suerte de aglutinantes teóricos, que unifiquen la diversidad de manifestaciones emergentes; es así que desde 1969 surgen las exposiciones de curador, que en lugar de ofrecer ordenamientos por técnica, corriente o periodo, nos insertan en lógicas de mirada bajo las cuales se organiza una diversidad de propuestas artísticas, es decir, además de tener acceso a exposiciones como "La pintura flamenca del siglo XVIII", nos encontramos con muestras del tipo: "El sin-sentido en el arte", "Apropiaciones del espacio", "Temporalidades subjetivas", etc.

De esta forma, el papel del curador ha ido ganando terreno en los campos de validación del arte, adentrándose en los bastiones que tradicionalmente ocupaban críticos e historiadores; la tendencia se concentra cada vez más en la búsqueda de discursos que logren integrar el pensamiento como parte sustantiva de la expresión artística; de esta forma la práctica curatorial genera un interés particular, pues se asume como un dispositivo de producción de sentidos, además de que su trascendencia en el arte contemporáneo responde a la exigencia de crear actos discursivos como parte de las estrategias artísticas.

A pesar de lo anterior, la gran mayoría de los discursos curatoriales, siguen basándose en lógicas decimonónicas de validación del arte, es decir, una propuesta artística es válida a partir de que es tomada en cuenta por un curador, que parte de una concepción tradicional, que muchas veces en lugar de generar nuevos sentidos, se basa en los ya establecidos por otros curadores, sin tomar en cuenta que la práctica curatorial se muestra en una especie de espacio indefinido, si bien porque es una actividad relativamente nueva o porque su campo de afectación abarca cosas que podrían verse como liminares, donde

la línea que divide las actividades del curador son sumamente borrosas, volviéndose uno de esos huecos del arte que al parecer todos sabemos a qué se refiere (o cuando menos los implicados en el ámbito artístico) pero que realmente no está muy claro; asimismo, no piensa su labor a partir del lugar en el que se situará su labor.

De esta forma, es que los procesos reflexivos en torno a la producción artística adquieren suma importancia, pues aun cuando la forma de ver al objeto artístico ha ido cambiado poco a poco, partiendo desde una intención de objetividad hasta una visión más relativizada, los criterios de validación del arte conservan en la mayoría de los casos la creencia de que la obra posee una cualidad intrínseca que la vuelve valiosa o no.

Si bien, la creación de discursos alrededor de la obra por parte del artista se ha acrecentado desde el arte conceptual, la mayoría de ellos todavía no cuentan con un peso propiamente teórico y cuando lo tienen, es difícil que llegue al espectador, lo cual resulta extraño pensando que el arte denominado "actual" requiere de una contextualización que le permita al espectador (si así lo desea) adentrarse en su lógica.

Sin embargo, me parece que la forma de aproximación al análisis de obra, debería situarse bajo la conciencia de que sí hay cierto carácter inefable en su haber, ya que lo cognoscible no es propiedad del objeto, sino el constructo que se forma a partir de él en nosotros, por tanto, creo, en la necesidad de plantearse y replantearse su presencia, pero siendo conscientes de que lo que se diga no va a ser definitivo para la obra; en la actualidad, es cada vez menos posible hablar con la intención de establecer juicios objetivos del fenómeno estético, puesto que hasta ahora, su aprehensión nos es inalcanzable.

Así, el discurso reflexivo alrededor de una obra, idealmente estaría conformado por criterios internos al propio discurso, puesto que los valores otorgados a la obra son en todo caso una aproximación, lo cual sería posible si ya no se observa ningún contenido propiedad o valor intrínseco ni en la obra, ni en el constructo teórico que se derive de ella; resignificando el concepto de intrínseco a partir de lo que menciona Charles S. Peirce de lo intrínseco como sígnico (1988), ya que no es cualidad del objeto en sí, sino el constructo mediático entre nosotros y la realidad, convirtiéndose en cognoscible a partir de las relaciones interpretativas.

De tal forma, me parece que los criterios utilizados para validar una propuesta artística, deberían cuando menos hacerse conscientes y presentarse a la par de la obra y que esa labor no es sólo responsabilidad de críticos o curadores, si el artista quiere ser partícipe de esa práctica, debe verse a sí mismo no sólo como productor plástico, sino además como productor de sentido de su propia obra.

El arte se constituye y se mueve a partir del deseo, en tanto que éste apunta a "lo que no se pide" (2003: 249); así, a diferencia de la mayoría de los ámbitos productores de objetos, la lógica artística no obedece a lo utilitario y, desde una visión estrictamente funcional, se podría decir que el arte no sirve para nada; en este sentido, lo que implica es una producción deseante, lo cual no quiere decir que logre escapar a la demanda.

Retomando el planteamiento del 'objeto a' lacaniano, se podría decir que el objeto artístico es causa del deseo (Lacan, 1958), es decir, existe porque hay deseo, y la pregunta -tanto del arte como del deseo- es la misma: ¿a qué obedece? Así, en tanto que artistas, esta pregunta nos ha llevado a una búsqueda constante, no tanto de respuestas, sino de formas de rodear al objeto artístico, 'rodearlo' puesto que escapa a la significación.

Así como, Lacan menciona que los escritores no pueden saber lo que hacen cuando escriben, "...pues la escritura participa de la instancia del inconsciente, siendo ambos producciones o escrituras..."[1], sucede lo mismo con los artistas; desde una lógica reduccionista que quiere significarlo todo, no podemos saber lo que hacemos; esa la trampa que implica la demanda de discurso en el ámbito artístico: pensar que el objeto es reductible lenguaje; aclaro que no estoy en contra del discurso, de hecho reitero que me parece imprescindible dada la complejidad del arte contemporáneo; sin embargo, la producción -ahora de discursos- no debería tomarse de manera reduccionista, al contrario, habría que verla como construcción de sentido, es decir, no se trata de encontrar 'el sentido' o 'la razón' intrínseca a tal o cual objeto, sino de construirlo.

El arte, como muchas otras disciplinas, implica una forma de pensar al mundo. De tal manera, lo que intentamos es tratar de pensar -al arte- como ámbito de producción, no sólo de objetos, sino de conocimiento.

El problema principal de proponer al artista como generador de sus propios interpretantes es el siguiente: venimos arrastrando una serie de ideas que reducen la práctica artística a la mera producción de objetos; asumir, por ejemplo, que el arte habla por sí misma, nos deja (como artistas) fuera del ámbito de la significación; por supuesto, tal posición había resultado extremadamente cómoda, pues se creía que estábamos libres de la "engorrosa" tarea de pensar; como si la creación no implicara ya un pensamiento.

Por otro lado, con la tendencia inminente hacia la profesionalización del arte, los ámbitos de formación académica han sucumbido a la demanda de producir licenciados, maestros y doctores en artes (visuales, plásticas, digitales, etc.), demanda que, entre otras cosas, implica escribir una tesis. No está por demás mencionar que tal atrevimiento (pedirle a un "artista" que reflexione y escriba sobre su propia producción) se ha tomado, en principio, como una intromisión del sistema educativo que "nada sabe de arte"; aunque la afirmación anterior sea muy probable, no se puede ignorar que el resultado arrojado por tal política educativa es que la mayor parte de los artistas saben poco o nada acerca de modelos metodológicos, esto no resulta extraño si tomamos en cuenta que, al menos en México y tal vez en varias regiones de América Latina, tal exigencia tiene apenas un par de décadas y, en los ámbitos profesionales, (sobre todo en el ámbito de la educación superior) tiene incluso menos tiempo. En todo caso, se podría hablar de un proceso lento que se ha tratado de sobrellevar por medio de estrategias diversas, por ejemplo, la implementación de dinámicas emergentes de titulación de profesores de arte (hace una década aproximadamente), además de la negativa terminante de contratar profesores no titulados.

---

[1] Lacan citado por Jean-Michel Rabaté. *(*2007: 16)

Por ejemplo, actualmente en México se "recomienda" proceder a la contratación de un profesor de asignatura si tiene, al menos, grado de "maestro" y para la contratación de profesores de tiempo completo se pide el grado de "doctor"; lo anterior responde a políticas educativas federales y a recomendaciones de las instancias evaluadoras de programas educativos de nivel superior, ambas basadas en lógicas de pensamiento que, como menciona Fernández Christlieb, confunden la inteligencia con la productividad (2011: 197); esto parte de la idea de que la calidad de los programas educativos aumenta si los profesores están mejor preparados, suena lógico por supuesto, sin embargo, al volverse normativa se deja de lado "la calidad" para concentrarse en el cumplimiento de la norma, como resultado de ello, nos enfrentamos ahora a la proliferación de programas educativos de posgrado que ofrecen, entre otras cosas, muchas "facilidades" y, por tanto, escasa producción de conocimiento, pero, por otro lado, le permiten a uno conservar la "chamba"[2]. Esto es curioso, dado el fenómeno latinoamericano, de formar personas en los ámbitos "útiles" de producción, referido a la economía, dejando de lado aquel conocimiento que no lleva fines prácticos para el mercado.

Ante esto podríamos recurrir a la diferencia que establece Michel De Certeau entre táctica y estrategia:

> La estrategia postula un lugar susceptible de circunscribirse como un lugar propio y luego servir de base a un manejo de sus relaciones con una exterioridad distinta… llamo 'táctica' a un cálculo que no puede contar con un lugar propio… La táctica no tiene más lugar que el del otro. Lo 'propio' es una victoria del lugar sobre el tiempo. Al contrario, debido a su no lugar, la táctica depende del tiempo, atenta a 'coger al vuelo' las posibilidades de provecho. Lo que gana no lo conserva. Necesita constantemente jugar con los acontecimientos para hacer de ellos 'ocasiones'. (2000: XLIX,L)

Así, la estrategia podría verse como la intención que surge del espacio de poder al respecto de una información inserta en el espacio social, la estrategia es siempre un ejercicio de poder y ante ella, surge la táctica como reacción del individuo ante ese ejercicio, De Certeau habla de la generación de un conocimiento táctico que poco tiene que ver con estudios o tratados, pues se genera diariamente ante lo que se nos presenta como impositivo y que de alguna forma hay que sobrepasar.

Ahora bien, qué tipo de textos reflexivos en torno al fenómeno artístico se generan en este contexto de tácticas que, en principio, reaccionaron ante las estructuras de poder gubernamentales pero que, con el tiempo, se han estabilizado volviéndose estrategias tan arraigadas en el ámbito académico (del arte al menos) que pareciera tienen siglos y no un par de décadas. Por supuesto hay producciones discursivas muy interesantes, pero la problemática que me parece necesario plantear es la siguiente: los modelos metodológicos utilizados para la investigación en artes, parten de nociones básicas heredadas de otros ámbitos del conocimiento, con esto no quiero decir que el arte no deba nutrirse de informaciones externas, al contrario, sin la referencia a terrenos distintos de

[2] Trabajo.

los propios, no tendría (ahora sí) ningún sentido; sin embargo, me parece que por su carácter particular, resulta innegable la necesidad de generar modelos metodológicos que respondan a las problemáticas propias del ámbito artístico contemporáneo, en lugar de responder a lógicas de medición o comprobación que, estrictamente, nada tienen que ver con el arte. Es lo mismo, si pensamos en aquellas estructuras metodológicas tradicionales, a partir del pensamiento de fuera, sin generar el diálogo desde nuestro territorio.

Lamentablemente el llamado "eficientismo" se ha colado por todos los resquicios del conocimiento, produciendo una urgencia por medirlo todo, con la finalidad de arrojar datos fidedignos y comprobables; como muestra de ello se encuentra una buena cantidad de tesis que intentan medir las reacciones del espectador (quien, desde esta lógica, puede considerarse como "cliente"), claro que intenciones de este tipo generan resultados altamente contradictorios, por ejemplo, si se realiza una encuesta a los asistentes de una muestra de arte contemporáneo, lo más probable es que se obtengan opiniones del tipo "no entendí qué quiso decir el autor" ¿Qué hacer ante tal resultado? La conclusión lógica devendría en la necesidad de realizar producciones más claras, algo que transmita fielmente las intenciones del autor, sin embargo, eso ya no sería hacer arte, sino diseño. Por supuesto el problema no está en el resultado, sino en el planteamiento mismo, porque ¿cómo se puede medir la sensación? O, para ir más lejos ¿es necesario medir la sensación?

Partiendo de Wajcman: "Las obras de arte… hacen preguntas. Lo que no les impide ser también respuestas. Es decir que ellas mismas son respuestas a preguntas… Cuando se contempla un cuadro, lo que hay que hallar es la pregunta que forma su horizonte." (2001: 33). En este sentido y siguiendo con la lógica eficientista ¿habría que preguntarle ahora al espectador qué preguntas le generó tal obra? Me parece que esa cuestionamiento se lo debe hacer, antes que nadie, el artista; creo que la investigación en artes no puede ir de lo general a lo particular ni viceversa, en todo caso, habría que seguir lógicas abductivas, es decir, lo que genera la producción artística son casos, tan extraños como particulares, así, la premisa sería: "…no interpretar obras sino <poner en obra>, en ejercicio su propio poder de interpretar." (Wajcman, 2001: 25) Lo cual implicaría el desarrollo de discursos que partieran de las problemáticas generadas por el arte mismo, pasando así "… de reflexión al acto no ya de ver una interpretación del mundo, sino cambiar nuestra manera de ver el mundo, transformar nuestra mirada, hacerla-ver." (Wajcman, 2001: 35).

Conclusión

La generación de discursos reflexivos en torno al fenómeno artístico es una labor que atañe no sólo a teóricos, críticos y curadores, sino a los creadores mismos; ahora bien, este tipo de reflexión requiere metodologías particulares que contemplen las características del objeto de estudio que, en el caso del arte, se comporta de formas diversas e incluso contradictorias, resistiéndose, en todo momento, a ser agotado por medio definiciones claras; por tanto, resulta imprescindible partir de lógicas de construcción de conocimiento acordes a tal resistencia. Es de este modo, que Latinoamérica ha caído también en esta lógica eficientista, que tiene que ver con nuestro modelo educativo, pero sobretodo, con

las exigencias del mercado; habría que buscar el reverso, de modo que exista una generación del discurso reflexivo en torno al arte, pero partiendo de nuestras necesidades y no a partir del aparato tradicional eficientista.

Referencias

Certeau, Michel de (2000) La invención de lo cotidiano. Vol. 1 Artes de hacer, México, D.F., Universidad Iberoamericana/Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.

Fernández Christlieb, Pablo (2011), Lo que se siente pensar o La cultura como psicología, México, D.F., Taurus.

Lacan, Jacques (1958), El seminario 6. El deseo y su interpretación, en: http://www.tuanalista.com/Jacques-Lacan/12090/Seminario-6-El-deseo-y-su-interpretacion.htm

Lacan, Jacques (2003), El Seminario de Jacques Lacan. Libro 7. La ética del psicoanálisis. 1959-1960, Buenos Aires, Paidós.

Peirce, Charles Sanders (1988), El hombre un signo, Barcelona, Crítica.

Rabaté, Jean-Michel, (2007), Lacan literario. La experiencia de la letra, México, D.F., Siglo XXI.

Wajcman, Gérard (2001) El objeto del siglo, Buenos Aires, Amorrortu.





Cubierta anterior y posterior de Revista de Humanidades ISSN 0719-0999 de diciembre de 2011

HUMANIDADES POPULARES, COLECCIÓN "PRIMERA ÉPOCA", VOL. 1, NÚM. 1

